# سیرۃ النبیؐ

رسول اللہ صلعم کے حالات و غزوات، اخلاق و عادات، اور تعلیم و ارشاد کا یہ عظیم الشان
کتابی ذخیرہ جس کا نام **سیرۃ النبیؐ** عام طور سے مشہور ہے، مسلمانون کے موجودہ ضروریات
کو سامنے رکھکر صحت و اہتمام کے ساتھ مرتب کیا گیا ہے،

ابتک اس کتاب کے پانچ حصے شائع ہو چکے ہین، پہلے مین ولادت سے لیکر فتح مکہ تک کے حالات
اور غزوات ہین، اور ابتدا مین ایک نہایت مفصل مقدمہ لکھا گیا ہی جسمین فن سیرت کی تنقید و تاریخ
ہی، دوسرے حصہ مین تکمیل دین، تاسیس حکومت الٰہی، وفات، اخلاق و عادات، اعمال و عبادات اور
اہلبیت کرام کے سوانح کا مفصل بیان ہی، تیسرے حصہ مین آپ کے معجزات و خصائص نبوت پر بحث
ہے، اس مین سب سے پہلے عقلی حیثیت سے معجزات پر متعدد اصولی بحثین کیگئی ہین، پھر ان معجزات کی تفصیل
ہی جو بروایات صحیحہ ثابت ہین، اسکے بعد ان معجزات کے متعلق غلط روایات کی تنقید و تفصیل کیگئی
ہے، چوتھے حصہ مین ان اسلامی عقائد کی تشریح ہے جو آپ کے ذریعہ مسلمانون کو تعلیم کئے گئے ہین،
کوشش کی گئی ہی کہ اس مین قرآن پاک اور احادیث صحیحہ سے اسلام کے عقائد لکھے جائین، پانچوین
حصہ مین عبادت کی حقیقت، عبادت کی تفصیل و تشریح اور ان کے مصالح و حکم کا بیان ہی،
اور دوسرے مذاہب کے عبادات سے ان کا مقابلہ و موازنہ ہی، چھٹے حصہ میں حقوق، فضائل اور آداب کے عنوان
اور انکی ذیلی سرخیوں کے تحت، اخلاقی تعلیمات کی تفصیل ہی، حجم ۱۲... صفحے قیمت قسم اول ... قسم دوم ...
قیمت باختلاف کاغذ حصہ اول تقطیع خورد ... حصہ دوم تقطیع کلاں ... تقطیع خورد ...
حصہ سوم تقطیع کلاں ... تقطیع خورد ... حصہ چہارم تقطیع کلاں ... تقطیع خورد ...
حصہ پنجم تقطیع کلاں ...

(منیجر دار المصنفین اعظم گڈھ)

جلد ۴۴ | ماہ رجب المرجب ۱۳۵۸ھ مطابق ماہ ستمبر ۱۹۳۹ء | عدد ۳

## مضامین

# شذرات

جامع ازہر مصر میں ایسے طالب علموں کے لئے جن کی مادری زبان عربی نہیں، ایک ہلکا سا مختصر نصاب بنا دیا گیا ہے، جس میں کامیاب ہونے کے بعد ان کو سندِ اغراب (غیر عربون کی سند) دیدی جاتی ہے، ہندوستان کے طالب علم عام طور سے اسی قسم کی سند یا اس سے بھی کم درجہ کی سند لے کر ہنسی خوشی واپس چلے آتے ہیں، حالانکہ اس کی حیثیت میٹرک کی بھی نہیں،

———

اب جامع ازہر کی اعلیٰ تعلیم تین کالجوں پر منقسم ہے، ایک شرعی، دوسری ادبی اور تیسری دعوت وارشاد کی، ان میں جو طالب علم تکمیل پاتے ہیں وہ سندِ عالی پاتے ہیں، اور بڑی عزت کی نظر سے دیکھے جاتے ہیں، اس شعبۂ تکمیل میں اب تک دو تین ہندوستانیوں کے سوا کسی نے جگہ نہیں پائی، دو برس ہوئے کہ ہمارے مدرسۂ دار العلوم ندوۃ العلماء کے دو فاضل حافظ **محمد عمران خاں** بھوپالی اور **سعد الدین** انصاری (معلم جامعہ دہلی) نے اس اعلیٰ تعلیم میں داخلہ کی غیر معمولی اجازت پائی،

———

اب ہمارے ناظرین کو یہ سنکر بڑی خوشی ہوگی کہ حافظ محمد عمران خان نے نہ صرف یہ کہ اپنے شعبہ میں کامیابی حاصل کی، بلکہ اپنے درجہ میں خود مصریوں کے مقابلہ میں بھی وہ اول آئے، ان کے درجہ میں کل ۳۴ طالب علم تھے، ان میں سے صرف ۵ کامیاب ہوئے، جن میں حافظ محمد عمران خان



ندوی کا نام سب سے اول ہے، ہم اس کامیابی پر دار العلوم ندوہ کو دلی مبارکباد دیتے ہیں۔

———

حافظ محمد عمران خان نے جن علوم کے تحریری امتحان میں جو نمبر پائے ان کی تفصیل یہ ہے علوم القرآن میں ۵۰ میں ۳۵، علوم الحدیث میں ۵۰ میں ۳۸½، موازنۂ مذاہب میں ۴۰ میں ۲۱½، عربی تقریر میں ۴۰ میں ۲۵، انگریزی میں ۴۰ میں ۳۰½ اور ان علوم کے زبانی امتحان میں علوم القرآن میں ۲۰ میں ۱۳، علوم الحدیث میں ۲۰ میں ۱۴، موازنۂ مذاہب میں ۲۰ میں ۱۰ اور انگریزی میں ۲۰ میں ۱۷، اور مجموعی حیثیت سے ۷۱ فیصدی،

———

حافظ صاحب موصوف مزید تعلیم کے لئے یورپ بھی جانا چاہتے تھے، مگر جنگ کے سبب سے اب وہ واپس آرہے ہیں، غالباً ۲ ستمبر تک وہ ہندوستان واپس آجائیں، وہ دار العلوم سے فراغت کے بعد دار العلوم کے شعبۂ اہتمام و انصرام کا کام انجام دیتے تھے، ہماری آرزو ہے کہ وہ واپس آکر دار العلوم کے بیش از بیش کام انجام دیں، اور دین و ملت اور قوم و ملک کو ان کے وجود سے بہتر سے بہتر فائدے پہنچیں،

———

چودھویں صدی ہجری کے شروع میں **ندوۃ العلماء**، اور اس کا **دار العلوم** ہماری مذہبی تعلیم کی تاریخ میں ایک انقلابی تحریک تھی، اگرچہ عربی مدرسوں کی طرف سے اس کی دعوت کا خیر مقدم سرد مہری سے کیا گیا، مگر غور سے اگر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ آہستہ آہستہ اس کی آواز نے ملک کے اس سرے سے اس سرے تک اپنا پورا اثر ڈالا، درس نظامیہ کے تبرک اور افادہ کا پرانا تخیل اب اتنا بدل گیا ہے کہ اب اس کے ابطال کے لئے کسی دلیل کی بھی ضرورت نہیں،

اور اب بلا استثنا ہر مدرسہ اسکی اصلاح کے لئے مضطرب اور بے چین ہے، لیکن جو چیز افسوس کے قابل ہے وہ یہ ہے کہ اس اصلاح کے لئے جس سرمایہ کی ضرورت ہے اس سے سب کا ہاتھ خالی ہے؛

---

دار العلوم ندوۃ العلماء کی عظیم الشان عمارت لکھنؤ میں دریاے گومتی کے کنارے موجود مسلمانوں کی غفلت کا مجسم ماتم ہے، یہ عمارت ریاست بہاولپور کی ایک شاہی خاندان کی خاتونِ مرحومہ کی فیاضی کی مرہونِ منت ہے، اس عمارت کی تکمیل کے لئے تقریباً پچیس ہزار کی ضرورت اور ہے، کاش، ریاست بہاولپور کے عباسی فرمانروا کے کانوں تک میری یہ آواز پہنچ سکتی کہ ان کی تھوڑی سی توجہ سے ان کے اسلافِ کرام کی یادگار پایہ تکمیل کو پہنچ سکتی ہے،

---

درسگاہ کے علاوہ کتب خانہ کی عمارت کی سخت ضرورت ہے، تقریباً تیس ہزار کی [illegible] کا یہ سرمایہ اپنی عمارت نہ ہونے کے سبب سے نہایت بے ترتیبی سے ناموزوں حالت میں پڑا ہے، چھوٹے بچوں کے لئے دار الاقامہ کی نہایت ہی سخت ضرورت ہے، جس کے بغیر [illegible] کا بڑا حصہ ان کے رہنے سہنے میں گھرا ہوا ہے، کیا ہمارے مسلمان اہل کرم ان میں سے کسی ضرورت کی طرف توجہ کرسکتے ہیں؟ واجرھم علی اللہ

---



# مقالات

## تہنید اور بعض پرانے لفظوں کی نئی تحقیق پر تبصرے

از نواب صدر یار جنگ مولینا حبیب الرحمٰن خان شروانی

مکرمی

السلام علیکم ورحمۃ اللہ

جون کے معارف میں تہنید کے عنوان کا مضمون لفظ بلفظ پورے شوق و توجہ سے پڑھا، اس سے پہلے مئی کے مضمون کی بابت آپ کو لکھ چکا ہون، بہرحال ان دونو مضامین سے آپکا ایک نیا ادبی ذوق ظاہر ہوا، جو محققانہ ہے، اس کا جاری رہنا عام فائدہ کا ضامن ہوگا، اگر تعصب کی مدد نہ ہو تو آپ کی تحقیق کا جواب دیا جانا بظاہر ممکن نہین،

والسلام

**از معارف:-**

"موصوف نے مئی کے مضمون یعنی "بعض پرانے لفظون کی نئی تحقیق" پڑھکر اپنے جس مکرمت نامہ میں اپنی خوشی اور پسندیدگی کا اظہار فرمایا تھا، وہ نہایت لطیف و دلچسپ تھا، لیکن افسوس ہے کہ وہ میری غفلت سے ضائع ہوگیا، مولانا نے اس میں بعض لفظون

کی تحقیق خود اپنی طرف سے بھی کی تھی، جن میں سے ایک لفظ شاگرد کی نسبت لکھا تھا، کہ اسکی اصل "شاہ گرد" ہے، یعنی بادشاہ کے اردگرد جو لوگ رہتے ہوں، اسی طرح شامیانہ کی نسبت لکھا تھا کہ حیدرآباد میں اسکو "شاہ میانہ" بولتے ہیں، جو اپنی اصلیت آپ ظاہر کر رہا ہے،

(۲)

از

پروفیسر ڈاکٹر عبدالستار صدیقی

مخدوم مکرم

مئی کے معارف میں آپ کے مقالے کی دوسری قسط پاکے بہت خوشی ہوئی۔ اس میں بھی آپ نے تحقیق کی داد دی ہے، اور تمام مطالب کو بڑی خوبی اور سادگی سے ادا کیا ہے مضمون نہایت دلنشین ہے،

جی چاہا کہ کہین کہین کچھ تفصیل ہوتی کہین ایک آدھ بات کھٹکی بھی، اسلیئے میں نے بعض باتیں لکھی ہیں، جو اس عریضے کے ساتھ بھیجتا ہوں،

امید کہ مزاج گرامی قرین عافیت ہوگا،

والسلام

از **معارف**:-

"مئی کے معارف میں جو مضمون بعض پرانے لفظون کی نئی تحقیق، کے عنوان سے چھپا تھا، یہ مضمون کی دوسری قسط تھی، پہلی قسط ایک سال ہوا، کہ ہندستانی الہ آباد میں چھپی تھی،



اس مضمون میں اپنی بعض کوتاہیوں کا ممنون ہوں کہ ان کے بدولت پروفیسر صاحب جو خیام کی طرح علم میں بخیل ہیں، اور قلم کو بہت کم حرکت دیتے ہیں، ایک بیش قیمت مقالہ معارف کو ہاتھ آیا، موصوف نے اس مقالہ میں لفظ شوربا، باورچی، نان بائی، اور بعض کھانون کے نامون کی نادر تحقیق کی ہے، علم کا یہ لذیذ دسترخوان آیندہ صفحوں میں ناظرین کے سامنے چنا ہے۔"

(۳)

از

پروفیسر ڈاکٹر عبدالستار صدیقی

مخدوم محترم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ،

کل صبح کو میں آپ کو ایک چھوٹا سا خط اسکے ساتھ ایک بہت لمبا دم چھلا بھیج چکا تھا، کل ہی تیسرے پہر "معارف" (جون کا شمارہ) صادر ہوا، تہنید پر آپ کا مقالہ پڑھکر بے اندازہ مسرت ہوئی کہ آپ نے نہایت صحیح رُخ سے اِس بحث پر بحث کی ہے۔ خدا کرے یہ مضمون پیش خیمہ ہو اس بحث پر کئی اور مقالوں کا اور یہ ہماری زبان کی بہت بڑی خدمت ہوگی۔

میں دل میں ڈرتا ہوں کہ کہیں آپ بُرا نہ مان جائیں، مگر زبان کم بخت مانتی نہیں۔ "بوتام" ہمارا بڑا اچھا لفظ ہے اُسے "بگاڑ" کہنا تو کجا میں سن نہیں سکتا۔ ہم جس لفظ کو اپنی زبان میں لیتے ہیں اپنی زبان کی ضرورتوں کو مدنظر رکھ کر اُسے "بناتے" ہیں یعنی ہماری زبان اُسے اپنے ڈھب کا بنا لیتی ہے۔ اِسے بگاڑنا کیونکر کہیئے گا؟ اور بوتام میں تو یہ بھی نہیں جس زمانے میں فرانسیسی ہندستان آئے، اُن کی زبان سے پہلے پہلے (شاید ہندستانی سپاہیوں نے) "بوتوں"

سنا- جن بہت بعد کو انگریز لوگ لائے اِسی طرح ایک اور لفظ ہے کارتوس، انگریزی میں کارٹ برج- اِس سے ہمارا کارتوس ہرگز نہیں بنا- فرانسیسیوں سے کارتوش سن کے ہمارے سپاہیوں نے کارتوس تلفظ کیا- جیسے دیش سے دیس ہوا، کارتوش سے کارتوس ہوا- انگریز کمانڈر بولتا ہے اُسی کو فرانسیسی کوماں داں بولتا ہے- کمیداں کہا تو ہم نے اُس کا کیا بگاڑا؟

۲- حضرت کے ذیل میں حضرتِ دہلی وغیرہ بھی آجاتا تو اچھا ہوتا-

۳- حکیم برہم مرحوم کے قول کی تائید اس قدر میں بھی کرسکتا ہوں کہ مواد اِن معنوں میں میں نے بھی پہلے پہلے مولٰنا شبلی مرحوم کی تحریر میں دیکھا تھا- اصول کے متعلق میں متفق نہیں ہوں

۴- تنخواہ کے معنے بدن کا چاہنے والا نہین ہیں- جیسے حسبِ دلخواہ میں دلخواہ کے معنے دل کا چاہنے والا نہیں- ترکیب اسمِ فاعل کی سہی، پر معنی اسمِ مفعول کے ہین-

صفٰ ۲۷۹ پر مرزا فرحت اللہ بیگ کے نام کے ساتھ دو جگہ "مرحوم" لکھ دیا گیا ہے آج سے آٹھ دن پہلے کا تو مجھے علم ہے کہ وہ صحیح سلامت تھے[1]-

---

[1] معارف :- فرحت اللہ بیگ کو معارف کے تنقید نگار نے مرحوم (خدا رحمت فرمائے) ہی لکھا ہے نا، مرے ہوئے نہیں لکھا، پھر آپ نے زندگی اور موت کا جھگڑا کیوں اٹھایا! اصل یہ ہے کہ عظمت اللہ خاں اور فرحت اللہ بیگ میں ان کو تشابہ ہوا، اللہ تعالیٰ عظمت اللہ خاں پر رحمت اور فرحت اللہ بیگ کو عمر دراز عطا فرمائے،

تس



# بعض پرانے لفظوں کی نئی تحقیق

## (استدراک)

از

ڈاکٹر عبد الستار صدیقی، پروفیسر عربی الہ آباد یونیورسٹی

۱- کاتب نے اکثر جگہ ناشتا کا اِملاہ سے کیا ہے جو سراسر غلط ہے- ص ۳۲۵ پر اخیر سطر میں اور ص ۳۲۶ پر چھٹی سطر میں ناشتا لکھنا چاہیے تھا- ص ۳۲۶ کی دوسری اور اخیر سطر میں یہ لفظ اردو کی واحد محرّف[1] حالت میں ہے، اِس لیے ناشتے لکھنا چاہیے تھا- ہمارے ہاں اکثر لوگوں نے سمجھ رکھا ہے کہ الف اور مختفی ہ ایک دوسرے کے بدل ہیں، اس لیے جہاں جی میں آئے ہ لکھ دو، جہاں چاہو الف لکھ لو- اسی ذیل میں شوربہ دار گوشت (ص ۳۲۷) ہے- فارسی میں شوربہ دار نہ لے گا، کیونکہ لفظ "شوربا" ہے، شوربہ نہیں- شوربے دار اردو ہے، اسے ہی سے لکھنا چاہیے اور اسی طرح تھانے دار، ٹھیکے دار، بوٹے دار وغیرہ-

آگے چل کے تاگہ کو (ص ۳۳۱) اور کونہ (ص ۳۳۲) دکھائی دیا- ان دونوں جگہ غلط ہے- تاگا اور کونا چاہیے تھا- مختفی ہ صرف فارسی یا عربی لفظوں میں آسکتی ہے- ٹھیٹ ہندستانی لفظوں میں الف اور محرّف حالت میں ے چاہیے[2]-

---

[1] اِس کی تشریح کے لیے دیکھیے میرا مقالہ اردو میں احوالِ اِسم (رسالہ اردو، ج ۳) [2] رسالہ ہندستانی ج ا، ص ۱۱ اور آگے-

۲- فارسی میں "ناشتا" کے معنے بلاشبہہ اس بھوکے کے ہیں[۱] جس نے صبح سے کچھ نہ کھایا ہو، چنانچہ "خاقانی" کہتا ہے:

دیو از خورش بہ ہیضہ و جمشید ناشتا؛

مگر ہندستانیوں نے "ناشتا شکستن" کے ساتھ ساتھ ایرانیوں سے "ناشتا کردن" بھی سنا اور اُس میں کچھ تصرف کیے بغیر "ناشتا کرنا"، بولنے لگے، "ناظم" ہروی[۲] کہتا ہے

آناں کہ ناشتاے سرِ جوش می کنند معشوق را برہنہ در آغوش می کنند۔

مرزا "غالب" نے یہ شعر دیکھا ہوتا، تو اپنے شاگرد مرزا "تفتہ" کو یوں نہ لکھتے:

"جیسا کہ ہندی میں مشہور ہے: اُس نے ناشتا کیا یا نہیں؟"[۳]

جب "ناشتا کرنا" فارسی محاورے کے مطابق ٹھہرا تو "ناشتا" کا ہندستانی مفہوم فارسی سے زیادہ دور نہیں رہتا۔

۳- اسی طرح "ناہار شکستن"، "ناہار کردن"، "نہار کردن"، فارسی محاورے ہیں۔[۴] مگر ہم یوں

[۱] چونکہ ابتدا میں "ناشتا" صفت ہی کے معنے رکھتا تھا، اُس پر "ئی" بڑھا کر "ناشتائی" بنایا گیا اور "ناشتائی شکن" اُس چیز کو کہا جو نہار منہ کھائی جائے، نہار کھانے والے کو "ناشتا شکن" کہیں گے۔ "والہ" ہروی کہتا ہے:

سینہ از داغ ناشتا شکن است چاک تا روزی گریبان است

[۲] المتوفی سنہ ۱۱۰۰ ہجری۔ [۳] اردوے معلیٰ، حصہ ۲، ص ۱۷۔

[۴]
| | | |
|---|---|---|
| بہ طبع گرسنہ چشمِ حمیت، اندیشم | کہ جز بہ نعمتِ جود تو نشکند ناہار۔ | (عرفی) |
| شوم بہ جانبِ ہامون و دشت پیمایم | کہ تا کجا ز قی را فیے کنم ناہار۔ | (زلالی) |
| گر ہمچو صبح صاف بود اشتہاے تو | با قرصِ آفتاب توانی نہار کرد۔ | (مخلص کاشی) |



نہیں بولتے۔ پھر بھی کوئی اس خیال میں نہ رہے، کہ "نہاری" ہم ہی کھاتے ہیں۔ ایرانی بھی نہاری کھاتا ہے، میر محمد ہاشم "سنجر" کاشی نے کہا ہے:

می خوری خونِ جگر، سنجر، بخور

صبح، من ہم ایں نہاری خوردہ ام۔

اس کھانے کو جو نہار منہ کھائیں، ایران میں قدیم زمانے میں بھی "نہاری" کہتے تھے۔ اُستاد "رُخی" کا شعر ہے:

من دوش بہ کف داشتم آن زُلف ہمہ شب وز دولتِ او کردہ ام امروز نہاری۔

اس "نہاری" کو "نہارہ" بھی کہتے ہیں، اور "نہار" سے "نہاریدن" مصدر بھی بن گیا ہے۔[۱]

۴- "آہار" فارسی اور سنسکرت دونوں میں غذا کو کہتے ہیں مگر اُس کے متعلق صاحبِ "برہانِ قاطع" کا یہ استدلال شاعروں کے حسنِ تعلیل سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا کہ "آہار غذا کو کہتے ہیں جو بدن کو تقویت کا باعث ہوتی ہے؛ اس لئے لیئی کو بھی "آہار" کہنے لگے، جو کہ غذا اور کپڑے کی قوت کو بڑھاتی ہے"۔

۵- اس میں کیا کلام کہ "سُلفہ" (ناشتا) اور "سَلَف" (اگلے لوگ) دونوں ایک ہی مادّے (س ل ف) سے نکلے ہیں، کیونکہ اس مادّے کے معنی ہیں، "پہلے (واقع) ہونا"؛ مگر یہ کہنا کچھ بہت ٹھیک نہیں، کہ "سُلفہ" سے "سلف" نکلا ہے۔

۶- "رکابی" اُس مفہوم میں بھی، جو ہندستان میں معروف ہے، فارسی میں موجود ہے:-

زفیضش کردہ ذرّہ آفتابی زخوانِ او مہِ نو یک رکابی۔ (سلیم)

[۱] نہار مخفف ناہار ..... نہارہ بمعنی ناہاری است ... نہاری بمعنی نہارہ باشد ... نہاریدن ... مصدرِ نہارست کہ چیزے خوردن اندک باشد۔ (برہان)

۷۔ قلیہ بلا شبہ عربی ہے۔ البتہ فارسی میں آکر ی کی تشدید گر گئی (جیسے اور بھی بہتیرے لفظوں میں)۔ ایران میں یہ کھانا بہت پسند ہوا۔ اس کی کئی قسمیں ہیں، بکری کی کلیجی اور دل قیمہ کرکے گھی میں تلتے ہیں، تو اُسے 'قلیہ پوتی' کہتے ہیں[۱]۔ یہی 'حسرۃ الملوک' کے نام سے مشہور ہے، شاید اس لئے کہ ہے تو عام لوگوں کا کھانا، پر ایسے مزے کا کہ کبھی شاہی دسترخوان پر پہنچ جائے تو بادشاہ سلامت کو بھی پھر اُس کی حسرت ہی رہے۔ 'قلیہ سُغدی' اس سالن کو کہتے ہیں جس میں گوشت اور (گردوں وغیرہ کی) چربی اور انڈے ڈال کر پکاتے ہیں۔ نام سے معلوم ہوتا ہے، کہ یہ سُغد کے رہنے والوں کی ایجاد ہے۔ 'قلیہ را از مزہ بُرد' ایسی جگہ پر کہیں گے کہ کسی نے پوچ گوئی میں مبالغہ کرکے بات کا مزہ کھو دیا ہو۔ 'قلیہ خوار' کنایہ ہے ایسے آدمی کی طرف جو رکیک اور ذلیل خدمتیں بجا لا کر اپنے قلیے روٹی کا سہارا کرے۔ ہمارے ہاں قلیے کو یہ مرتبہ حاصل نہیں ہے۔ 'قلیے روٹی' کی جگہ قورمے روٹی کا سہارا کہیں گے۔ دیکھیے تھا تو ایک غیر زبان کا لفظ، پر فارسی میں کیسا گھر کر گیا۔

۸۔ قیمہ کوئی کہتا ہے فارسی ہے کوئی سمجھتا ہے عربی ہے، مگر حقیقت میں ترکی ہے اور 'قیمق' مصدر ہے (قیمہ کرنا)۔ ہمارے ہاں 'قیمہ پلاؤ' تو پکتا ہے مگر شوربے دار قیمہ نہیں ہوتا۔ ایران میں 'قیمہ شوربا' ہوتا ہے، جو ایک قسم شوربے ہی کی ہے۔

۹۔ قورمہ بھی ترکی ہے۔ ترکی مصدر 'قاوُرمق' (یا قاوُورمق) کے معنے ہیں، بھوننا، تلنا (یا دم پر پکانا)؛ قاوُرمہ: اس طرح پکائی ہوئی چیز۔ ترکی زبان میں طویل حرفِ علت نہیں ہوتے۔ اس لیے الف اور زبر میں، واو اور پیش میں، ی اور زیر میں، مقدار کے لحاظ سے کچھ فرق نہیں۔ جہاں چاہیے زبر کی جگہ الف، پیش کی جگہ واو اور زیر کی جگہ ی لکھیے۔ اس طرح قاوُورمہ، قاورمہ، قورمہ ایک ہی لفظ کی کئی لکھاوٹیں ہیں۔ معنے اور تلفظ سب کے ایک ہیں۔ اسی سے ہمارا 'قورمہ' بنا ہے۔ فارسی لغت کی کتابوں میں قورمہ نہیں ملتا۔ معلوم ہوتا ہے ایرانیوں نے قلیے ہی پر قناعت کی۔

۱۰۔ قیمے اور قورمے پر ایک اور ترکی لفظ یاد آیا۔ 'قبرغہ' اور 'قبرقہ' پسلی کو کہتے ہیں، فارسی کے لغتوں میں یہ لفظ ایک قصے کی تقریب میں آیا ہے۔ لکھا ہے کہ ایک شخص کے پاس ایک غلام تھا، بہت ہی احمق۔ آقا نے ایک دن (شاید اس کی کسی تازہ بے وقوفی پر جھنجلا کر) کہا کہ سب آدمیوں کے تو سات پسلیاں (ہفت قبرغہ) ہوتی ہیں، مگر تیرے چھے ہی (شش قبرغہ) ہیں؛ تو مر جائیگا۔ غلام یہ سن کر سخت پریشان ہوا اور اسی وہم میں بالآخر اُس کی جان گئی۔ اُس وقت سے احمق آدمی کو 'شش قبرغہ' کہنے لگے۔ چنانچہ "شرف الدین شفائی" کا شعر ہے:

شش قبرغہ غلام مجہولی
کہ نہ گرجی بود نہ کشمیری۔

سینے کے گوشت کے پارچے، پسلی کی ہڈیوں کے ٹکڑوں سمیت، ماہی توے میں تل لیے جاتے ہیں۔ ان کو بھی 'قبرغہ' کہتے ہیں، جو ترکی کھانوں میں ایک لذیذ قسم کباب کی ہے۔ ہندستان میں اس قسم کے کباب کشمیریوں کے ہاں عام طور پر پکتے ہیں اور وہ بھی اُن کو "قبرغہ" ہی کہتے ہیں البتہ نوکروں نے اُسے "قبرگہ" بلکہ "قبرگاہ" بنا لیا ہے۔ مخدومی سر تیج بہادر سپرو فرماتے تھے کہ استنبول میں اُنھیں یہ دیکھ کر حیرت ہوئی کہ وہاں بھی اس لذیذ کھانے کا نام اور مزا بالکل وہی ہے، جو کشمیر میں۔



---

[۱] 'پوت' کلیجی ہے۔ اس سے کہیں کوئی یہ نہ سمجھ لے کہ یہ وہی 'پُوت' ہے جسے ہمارے ہاں 'لختِ جگر' کہتے ہیں۔ ہاں، ایک بات ہو سکتی ہے: ہندستانی میں انتڑیوں وغیرہ کے لیے 'آنتیں پوتیں' بولتے ہیں: جیسے "ڈاکو نے اُس کے پیٹ میں ایک بھالا ایسا مارا کہ بیچارے کی آنتیں پوتیں نکل پڑیں"۔ اس 'پوتیں' کو اگر تابع مہمل نہ مانیے، تو یہ 'پوت' (کلیجی) کی جمع ہے، مطلب یہ کہ کلیجی اور اور چیزیں جو اُس کی ملی ہوئی ہیں جیسے دل پھیپڑا وغیرہ

۱۱- 'شوربا' کو عربی مادّے 'ش ر ب' سے ذرا بھی تعلق نہیں۔ 'شوربا' دو لفظوں 'شور' اور 'با' سے مل کر بنا ہے اور یہ دونوں فارسی اور ٹھیٹ فارسی ہیں۔ 'ابا' کے معنے محض کھانے کے ہیں، چاہے آش ہو یا شوربا یا روٹی۔ ایک نعتیہ قصیدے میں "خاقانی" کہتا ہے:

چوں نوبتِ نبوّت او در عرب زدند

از جودی و اُحد صلوات آمدش صدا

برخوانِ ایں جہاں نہ زد انگشت در نمک

ناخوردہ دست شستہ ازیں بے نمک اَبا[۱]

'اَبائے گلوگیر' اس کھانے کو کہتے ہیں، جس سے پھندا بیٹھے یا جو اُچھو جائے۔ "خاقانی" ہی نے ایک اور جگہ کہا ہے:

ازیں حریفِ گلو بُر حَذَر گزید، حَذَر؛

وزیں اَبائے گلوگیر ابا نمود، ابا۔

جیسے اور لفظوں میں سے، 'اَبا' میں سے بھی ابتدائی الف بعد کی زبان میں گر گیا۔ مرکب لفظوں میں 'با' آتا ہے[۲] یا اُس کا بدل 'وا' اور کبھی 'فا' اور 'پا' بھی۔ ملاحظہ ہو:

[۱] کلیاتِ خاقانی کے نولکشوری چھاپے میں یہ شعر اس طرح ہے:

برخوانِ آن جہان زدہ انگشت در نمک نان خوردہ دست شستہ ازیں بے نمک ابا

او 'آن' کا ایک نسخہ 'این'، 'زدہ' کا 'نزد' اور 'در' کا 'بر' ہے۔ میں نے 'این' اور 'نزد' کو اختیار کیا ہے اور دوسرے مصرعے میں 'نان خوردہ' کو میں صحیح نہیں جانتا، 'ناخوردہ' چاہیے۔ شعر کا مطلب یہ ہے، کہ اس جہان کی لذتوں پر ہاتھ نہیں ڈالا اور اس دنیا کے بے نمک کھانے کو بے کھائے (اس سے) ہاتھ دھوئے۔ [۲] 'با' یا 'وا' اکیلا کم آتا ہے؛ مگر آتا ہے، جیسے حکیم "سنائی" کے اس شعر میں:



(۱) آزدبا- حریرہ، جسے 'آردابہ' بھی کہتے ہیں۔

(۲) اسپید با، اسپید وا، جسے 'ماست با' بھی کہتے ہیں، ایک کھانا ہے جو دہی سے بنتا ہے۔

(۳) ببا- 'بن با' کا مخفف۔

(۴) بَرغَست وا- برغست (جنگلی پالک) کا آش۔

(۵) بن با- بن یا ون (یعنی حبۃ الخضراء) کا سالن۔

(۶) بوبا- پہاڑی بکری کے گوشت کا سالن۔ (بُو= پہاڑی بکری)۔

(۷) پینو وا، پینُوا- تازہ پنیر کا آش۔ (پینو= تازہ پنیر یا دہی)۔

(۸) خُنک وا، خشک فا- روٹی جو بے خمیر آٹے کی پکے، نان فطیر یعنی چپاتی۔

(۹) دوغ با= اسپید با= ماست وا۔

(۱۰) زیربا، زیروا- ہلدی پڑا شوربے دار سالن؛ کوئی سالن جس میں شوربا بہت ہو (جسے ہم لوگ 'بنیا ڈھب' کہتے ہیں)۔

(۱۱) زیرہ با- مرغ کا سالن جس میں زیرہ اور سرکہ پڑا ہو، اور زعفران اور مسالے بھی۔[۱]

(۱۲) سرکہ با، سکبا، سکوا؛ گوشت، گیہوں کا دلیا، سرکہ اور خشک میوہ ڈال کر پکاتے ہیں۔

گرت نزہت ہمی باید بہ صحرائے قناعت شو

کہ این جا باغ در باغست و خوان در خوان وا در وا۔

[۱] "مرزبان نامہ" ص ۱۶۹ (لائڈن ۱۹۰۹ء)۔ یہ کتاب مرزبان ابنِ رستم ابن شروین نے چوتھی صدی ہجری میں طبرستان کی بولی میں لکھی تھی۔ سعد الدین وراوینی نے ۶۲۲ھ سے پہلے اُس کا ترجمہ عراقی فارسی میں کیا۔ دلچسپ اور نتیجہ خیز کہانیوں کا مجموعہ ہے۔ یہاں اُن میں سے ایک "داستانِ طبّاخ نادان" (ص ۱۶۸-۱۶۹) سے بحث ہے:

(۱۳) شکنبا (شکنبہ با، شکنب ابا یا شکنب اوا کا مخفف)[۵۱]، اوجھڑی، گیہوں کا دلیا اور سرکہ ڈال کر پکاتے ہیں۔

(۱۴) شوربا، شوروا۔ پکے ہوئے گوشت کا پانی۔

(۱۵) شیربا، شیروا: دو چیزوں کو کہتے ہیں: (۱) شیر برنج، (۲) دودھ کو دہی کی طرح جما کر اس پر خشک میوہ چھڑک دیتے ہیں اور کچھ دن رہنے دیتے ہیں، پھر کھاتے ہیں یعنی ایک قسم کا پنیر۔

(۱۶) غوربا، غورہ با، غورہ وا: گوشت میں کچے انگور ڈال کر پکاتے ہیں[۵۲]۔

---

ایک حکیم ایک دن کچھ لوگوں کے سامنے تقریر کر رہا تھا۔ حکمت کے بہت سے نکتے بیان کیے۔ اور ایک موقع پر اعتدال کی فضیلت میں کہا کہ اگر چاروں خلطیں؛ صفرا، سودا، بلغم، خون، ٹھیک مقدار میں ہیں تو آدمی کا مزاج اپنی حالت پر رہتا ہے، اور اسی طرح آفتاب جب ربیع میں اعتدال پر ہوتا ہے تو دن رات کے گھنٹے برابر برابر ہوتے ہیں۔ ایک باورچی بھی کھڑا یہ تقریر سن رہا تھا، سمجھا کہ اعتدال سے مراد ہے چیزوں کی مقداروں کا برابر برابر ہونا۔ یہ سن کر

"برفت و دیگ زیرہ با بساخت و گوشت و زعفران و زیرہ و نمک و آب و دیگر توابل راستا راست (یعنی برابر برابر) در وکرد۔ چون بپرداخت پیش استاد نہاد و بر ہاں جہل خویش ظاہر گردانید۔"

اس قصے سے دو باتیں معلوم ہوئیں: (۱) ایران میں یہ کھانا چوتھی صدی میں بھی پکتا تھا اور زیربا کا لفظ چوتھی نہیں تو چھٹی ساتویں صدی میں ضرور بولا جاتا تھا۔ (۲) زیرہ با میں گوشت اور زیرے کے علاوہ زعفران اور اور مسالے بھی پڑتے تھے۔

۵۱ شکنب اور شکنبہ، اوجھڑی کو کہتے ہیں، شکنب ایک شکل شکم کی ہے۔

۵۲ طبری کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ کچے انگور کا سالن ایران میں ایک بہت پرانی چیز ہے



(۱۷) کدوبا۔ کدو کا سالن۔

(۱۸) کرنبا، (کرنب با، کا مخفف) کرم کلے کا سالن۔

(۱۹) کشک با، حلیم (کشک جو کو کہتے ہیں، اور پنیر کو بھی)۔

(۲۰) گندم با۔ گیہوں اور گوشت کا کھچڑا۔ حلیم۔

(۲۱) کیپا، گیپا۔ بکرے کی آنتوں کے ٹکڑوں کو دھو کر صاف کرتے ہیں، پھر اُن میں گوشت کا قیمہ اور نمک مسالا یا چاول میوہ وغیرہ بھر کر پکاتے ہیں۔ اس طرح کے کھانے کو اور بعضے میٹھے کھانوں کو بھی گیپا کہتے ہیں۔ اِس میں 'پا' یقیناً وہی 'با' ہے۔ 'کی' یا 'گی' کی تحقیق نہیں۔

(۲۲) ماست با، ماست وا = اسپید با = دوغ با۔ اسی کو ماستابہ، ماستاوہ یا مستاوہ بھی

---

(تاریخ طبری، لائڈن، ج ۱، ص ۹۹۰)۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ بلعمی کے فارسی ترجمے (نولکشوری) میں یہ حکایت کیوں کر حذف ہو گئی۔ اگر فارسی ترجمہ ہوتا تو غالباً اُس میں 'غورہ با' کا لفظ بھی ملتا۔ حکایت اس سلسلے میں ہے کہ ہرمز (نوشیرواں کا بیٹا) رعایا کے حقوق کی حفاظت میں امیروں اور درباریوں کو بہت سخت سزائیں دیتا تھا۔ طبری کی روایت یہ ہے:۔

"انگوروں کے پکنے کی فصل تھی کہ ایک دن ہرمز گھوڑے پر سوار ساباط مدائن کی طرف جا رہا تھا۔ راستے میں باغ اور تاکستان پڑتے تھے۔ جو سوار بادشاہ کے ساتھ تھے اُن میں سے ایک نے، یہ دیکھ کر کہ ایک تاک میں کچے انگور لٹک رہے ہیں، کچھ گچھے توڑ لیے اور ایک غلام کو جو اُس کے ساتھ تھا دے کر کہا: "اِن کو گھر لے جا اور گوشت کے ساتھ پکا کر ان کا شوربا بنانا؛ آج کل بہت فائدے کی چیز ہے۔" تاکستان کا رکھوالا یہ دیکھ کر اُس کی طرف آیا اور اُسے پکڑ لیا اور زور سے چیخا۔ سوار اُس سزا کا خیال کر کے، جو ہرمز اُسے اُس کی اِس دست درازی پر دیتا، ایسا ڈرا کہ اپنی سونے کے کام کی پیٹی جو اس وقت وہ لگائے تھا اُتار کر باغبان کو اُن ادھ کچرے انگوروں

کہتے ہیں یعنی ماست اور آب سے بنا ہوا۔

۲۲۔ نسک با۔ کھانا جس میں مسور ڈال کر پکاتے ہیں۔

ان سب لفظوں میں جو ایک مشترک ٹکڑا 'با' یا 'وا' ہے، اور کہیں کہیں 'پا' یا 'فا' بھی، اُسے لغت نویسوں نے آش کا ہم معنی بتایا ہے۔ مگر ایک لفظ ایسا بھی ہے جس میں یہ معنے ٹھیک نہیں بیٹھتے یعنی 'اَنگُشت با'۔ 'اَنگُشت وا'۔ انگشت۔ کوئلے کو کہتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ کوئلے [کا] آش حریرہ یا سالن ایک بے معنی بات ہوگی، اُس روٹی کو انگشت وا کہتے ہیں، جو کوئلے کی آگ پر سینکی گئی ہو۔ ایران کے عام دستور کے مطابق تنور میں نہ پکائی گئی ہو۔ اس سے معلوم [ہوا] کہ 'با'، 'وا' وغیرہ کے معنی پکانے کے ہیں۔[۱] چنانچہ ایک اور لفظ ہے 'نان با'، 'نان وا' جو نان [پز] کا ہم معنی ہے یعنی روٹی پکانے والا، یہ وہی نان بائی ہے جسے ہمارے ہاں بھی سب [لوگ] پہچانتے ہیں۔ صاحب "بہار عجم" کا یہ خیال صحیح نہیں، کہ شاید یہ اصل میں نان وبائی تھا کہ [...]

---

[۱] "ازالوان ابا با بساختند" (مرزبان نامہ ص ۲۰۰)۔

کے بدلے دی جو اُس نے اُس کے باغ سے توڑ لئے تھے، اور اسے غنیمت جانا کہ رکھوالے [نے] قبول کر لیا۔

فردوسی نے اس واقعہ کو یوں لکھا ہے:

وزاں پس بہ نخچیر شد شہریار ۔ بیاورد ہر کس فراواں شکار

سپہبد نژادے وکندآورے ۔ رزے دید، در راہ، بار آورے

سراسر ہمہ رز پُر از غورہ دید ۔ بفرمود، تا کہترش در دوید

ازاں خوشہ چند ببرید و بُرد ۔ بہ ایوان و خوالیگرش راسپرد۔[ع۶]

بیامد خداوند رز در زمان ۔ بدیں مرد گفت: ای بد بدنہان؛



سے عطف کا واو گر گیا" بہار کے پیش رو مصنفوں نے 'نان با' کے معنے 'خباز'، اور 'نان پز' ہی لکھے ہیں۔[۱] 'نان با' اسم فاعل ترکیبی ہے، جیسے 'خود نان پز' یا 'دل کش'، 'دل آزار' وغیرہ۔ ترکیب 'انگشت با' کی یہی ہے مگر اس میں معنے اسم مفعول کے ہیں، جیسے 'دلپذیر'، 'شہ نشین'، 'مشکل خواں' (وہ لکھاوٹ جو مشکل سے پڑھی جا سکے)۔[۲]

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ 'با' اگر فعل ہے (جس سے اسم فاعل اور اسم مفعول بنتے

---

نگہبان این رز نبودی بہ رنج، ۔ نہ دینار دادی بہ بار انہ گنج۔

چرا رنج نا بُردہ کردی تباہ؟ ۔ بنالم کنون از تو در پیش شاہ۔

سوار دلاور، ز بیم زیان، ۔ بہ زودی کمر باز کرد از میان؛

بدو داد پُر مایہ زریں کمر، ۔ بہ ہر مُہرہ دُر نشاندہ گہر۔

خداوند رز، چون کمر دید گفت ۔ کہ کردار بد چند باید نہفت؛

تو با شہریار آشنائی مکن! ۔ خریدہ نہ داری بہائی مکن۔

سپاہے نہم بر تو بر زیں کمر ۔ تو بے جانی، ار بشنوو داد گر

("شاہنامہ"، کلکتہ، ج ۴، ص ۱۸۰۱)

---

[ع۶] افسوس ہو کہ فردوسی نے یہاں انگوروں کو خوان سالار (بابا ورچی) کے حوالے کر کے قصے کو مختصر کر دیا اگر کچے انگوروں کے سالن کی صفت جو سوار نے بتائی تھی بیان کرتا تو غورہ، کیساتھ "غوربا" بھی شاہ نامہ میں آجاتا۔

[۱] غالباً اور لفظوں کے قیاس پر 'نان با' کو لوگ 'نان بائے' بھی بولنے لگے۔ وہی آگے بڑھ کے 'نان بائی' ہو گیا۔ یہاں 'ی' نسبتی یا مصدری نہیں۔ البتہ نان با کے پیشے کو 'نانبائی' کہہ سکتے ہیں۔ اس طرح 'دکان نانبائی' کا ترجمہ ہوگا: 'دکان جس میں روٹی پکتی اور بکتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ اردو میں (اور پشتو میں بھی) 'نان بائی' روٹی پکانے اور بیچنے والے کو کہتے ہیں۔

[۲] حلقہ شد قامت مجنون ز گراں باری فکر ؛ خط دیوانی زنجیر چہ مشکل خوانست۔ (صائب)

ہیں)، تو اُس کا مصدر 'بائیدن' (یا 'باتن') ہونا چاہیئے، مگر ایسا کوئی مصدر نہیں ہے۔ اِس کا جواب یہ ہی کہ 'بین' 'بیند' 'بینم' کا بھی تو مصدر نہیں ہی۔ 'دیدن' ایک دوسرے مادّے کا مصدر ہے جس کے امر اور مضارع کے صیغوں کا پتا نہیں۔ ہر زبان میں ایسا ہوتا ہی کہ ایک مدّت گزر جانے پر کچھ لفظ ترک ہو جاتے ہیں ('متروک' نہیں کہتا کہ وہ ہمارے شاعروں کا حصّہ ہے)۔ ان میں سے بعضوں کے کچھ نشان باقی رہ جاتے ہیں، جو اکثر دوسرے لفظوں کے ساتھ مل کر پہچانے نہیں جاتے کہ یہ مستقل لفظ ہیں یا کبھی تھے۔ یہی حال اِس 'با' کا ہے جو کہیں کہیں 'وا'، 'پا' یا 'فا' کی صورت میں بھی دکھائی دیتا ہی۔

اِسی سلسلے کا ایک اور لفظ 'باورچی' ہی جسے لوگ عام طور پر فارسی نہیں جانتے یا کم سے کم جن معنوں میں وہ ہندستان میں بولا جاتا ہے اُن کو غیر فارسی جانتے ہیں۔ نویں صدی ہجری کے ایک ایرانی شاعر آذری[1] کا شعر ہی:

چوں قسمتِ ارزاق کند، شیرِ فلک را

باورچیِ خوانِ تو زند نعرہ کہ "نازو"[2]

اِس ترکیب کی بحث پر یاد آیا کہ ہمارے اِس زمانے کے مالکانِ تحریر کتاب کی لکھائی چھپائی کی صفت میں ایک نیا لفظ 'دیدہ زیب' لکھا کرتے ہیں۔ یہاں 'زیب' کا لفظ قیاسِ لغوی سے بہت دور ہے، مو سرمے کاجل کے شکل ہی سے کسی چیز کو 'دیدہ زیب' کہہ سکتے ہیں۔

[1] نور الدین جمال حمزہ، آذری تخلص، اِسفرائین (خراسان) میں ۷۸۴ھ ہجری میں پیدا ہوا۔ بہت ذی علم تھا اور کئی تصنیفیں چھوڑیں۔ احمد شاہ بہمنی کے عہد میں ہندستان آیا تھا؛ تھوڑے دن بعد خراسان واپس گیا اور وہیں ۸۶۶ھ ہجری میں مرا۔

[2] بلّی کو 'نازو' کہہ کے پکارتے ہیں۔ یہاں وہ شیرِ فلک کو اس طرح پکارتا ہی؛ گویا اُس کے نزدیک شیر بلّی ہی۔



اِس سے لغت نویسوں کے اِس قول کی تائید ہوتی ہی کہ "شاہی خاصے کے مہتمم اور چاشنی گیر کو باورچی کہتے تھے"۔ پھر بھی بعضے لغت نویسوں نے اِس کے معنے 'طبّاخ'، 'مطبخی' یا 'آش پز' لکھے ہیں اور ہندستان میں یہ لفظ انھیں معنوں میں بولا جاتا ہی۔ اکثر لوگ خیال کرتے ہیں کہ کسی فارسی لفظ کا جو مفہوم ایران میں ہو وہی اُس کا حقیقی اور اصلی مفہوم ہے، مگر یہ خیال ہمیشہ صحیح نہیں ہوتا۔ بعضے لفظ ایسے ہیں کہ کئی سو برس ہُوئے ہندستان میں اپنے اصلی معنوں میں رائج ہُوئے اور اب تک بولے جاتے ہیں، مگر خود ایران میں اُن کا مفہوم بدل گیا۔ اِس لیے یہ بات قیاس سے دور نہیں کہ 'باورچی' ابتدا میں ایران میں بھی کھانا پکانے والے ہی کو کہتے ہوں۔

لفظ کے اِشتقاق کو دیکھیے تو معلوم ہوتا ہے کہ تین ٹکڑے ہیں: 'با'، 'وَر'، 'چی'۔ 'با' کے معنے کھانا یا کھانا پکانا۔ اِس لیے 'باوَر' کے معنے ہوئے کھانا پکانے کے فن کا ماہر یا اُستاد جیسے سخنور، ہنرور، پیشہ ور، زخمہ ور[1]، سوداور[2]۔ جب 'باوَر' اِسم فاعل ہی تو پھر 'چی' کا بڑھانا ضروری نہ تھا، لیکن زبان کے بولنے والوں کے ذہن میں جب کسی لفظ کا اِشتقاق پوری طرح صاف نہیں ہوتا ہے تو اکثر ایسے حرف بڑھا دیے جاتے ہیں، جن کی حقیقت میں ضرورت نہیں ہوتی مگر جو مماثل لفظوں کے قیاس پر زبان میں نہ صرف راہ پا جاتے ہیں، بلکہ صحت اور فصاحت کی سند بھی حاصل کر لیتے ہیں۔ یہاں ایک اور بات بھی ہے۔ 'باوَر' ایک لفظ پہلے سے زبان میں موجود تھا جس کے معنے یقین کے ہیں۔ اِس وجہ سے ضرورت تھی کہ دونوں میں فرق کے لئے ایک کی صورت کسی قدر بدل جائے۔

[1] زخمہ = مضراب۔ زخمہ ور = ستار وغیرہ بجانے میں اُستاد؛ موسیقی کا ماہر۔ [2] سوداور = سوداگر۔ "برہان" میں اِسے 'سود آور' قرار دیا ہی، مگر یہ قیاس سے دور ہے۔ 'ور' بدل ہی 'گر' کا۔

ان سب باتوں کو ملا کر دیکھیے تو اس میں شبہہ نہیں رہتا کہ "باورچی" کے معنے ابتدا میں
'پکانے والے' ہی کے تھے۔ 'کھانا چکھنے والے' یا 'دسترخوان کے مہتمم' کے معنے بعد کو پیدا ہوئے
اور غالباً ایک زمانے تک ساتھ ساتھ دونوں معنوں میں یہ لفظ استعمال ہوتا رہا۔ زبان
کی بڑھتی ہوئی ضرورتوں سے 'باورچی خانہ' بنا اور "باورچی گری" (یعنی کھانا پکانے کا فن یا
خدمت)۔ 'باورد' ایک جگہ کا نام ہے اور 'باوردی' اُس کی طرف نسبت، مگر باوردی ایک
کھانا بھی ہے جو آٹے سے بنتا ہے، یعنی ایک طرح کا حریرہ۔ اِس کا یہ نام یا تو اس لیے ہوگا
کہ باورد کے لوگ خاص طور پر اِسے کھاتے ہوں گے، یا پھر وہی 'با' اس کا بھی ایک جزء ہے
یقین کے ساتھ کچھ کہنا مشکل ہے۔

'با' کی ترکیب والے عربی میں دو تین لفظ ملتے ہیں: زیرباج، سکباج، شوربج
جو فارسی سے عربی میں آئے ہیں۔ عام خیال ہے کہ عربوں نے جب زیرباو غیرہ کو اپنی زبان
میں لیا تو اُن کے آخر میں ایک ج اپنی طرف سے بڑھا کر بولنے لگے۔ یہ صحیح نہیں۔ 'توتیا' بھی
تو عربی میں فارسی سے گیا، مگر اُسے کسی نے 'توتیاج' نہ بنایا۔ واقعہ اتنا ہی ہے کہ جہاں
غیر زبان میں گ ہوتا ہے، وہاں عرب ج بولتے ہیں۔ اسلامی زمانے کے آغاز تک بہت
فارسی لفظوں کے آخر میں گ بولا جاتا تھا (جو آگے چل کے گر گیا)۔ ایسے فارسی لفظ جب
عربوں نے سنے تو گ کی جگہ ج بولے، اس لئے یہ ج ثبوت ہے اس بات کا کہ فارسی لفظ 'با' قبل اسلام
فارسی میں 'باگ' تھا۔ اس زمانے کی ایرانی زبانوں (پہلوی وغیرہ) میں جو 'گ' تھا وہ اُس سے زیادہ پرانی زبانوں میں کہ ہوتا
اس لفظ کی صورت قدیم فارسی میں 'باک' ٹھہرتی ہے۔ ب پ، ق ت، د کا آپس میں بدل جانا
بہت عام ہے، جیسا کہ خود 'با' کے مرکبات میں دیکھا گیا اور اور لفظوں میں بھی اکثر دیکھا جاتا ہے۔
اس لئے 'با' کی اصل 'باک' یا 'واک' ہونا چاہیے، یا پھر 'پاک'[1] اور یہی 'پچ' 'اوستا' میں

[1] یزد کی گبری بولی میں آج بھی باورچی خانے کو 'پاک دی' کہتے ہیں۔



پک کی شکل میں موجود ہے، جس کے معنے ہیں 'پکتا ہوا' یا 'پکاتا ہوا'۔ "اوستا" کی زبان میں اِس کا
مادہ 'پک' ہے، جس کے معنے ہیں 'پکانا'، کسی چیز کو اُبال کر یا تنور میں پکا کر یا تل کر کھانے کے لیے
تیار کرنا۔ سنسکرت میں بھی اِس مادے کی یہی صورت ہے اور یہ اور ہمارا 'پکنا' اصلاً ایک ہی
لفظ ہے۔

۱۲۔ 'باورچی' کا ذکر آیا، تو 'میدہ سالار' کا بھی خیال آیا۔ روٹی پکانے والے کو کہتے ہیں
گیہوں کے آٹے کو دو یا کئی بار چھانتے ہیں تو 'میدا' ہو جاتا ہے (فارسی: میدہ)۔ اُردو
میں بہت عام ہے اور الف سے (یعنی کھینچ کے) بولا جاتا ہے۔ اِس لیے الف ہی سے لکھنا
بھی چاہیے، مگر لوگ ستم کرتے ہیں کہ 'مائدہ' لکھتے ہیں جو دوسرا ہی لفظ ہے۔ عربی میں مائدہ
اُس خوان کو کہیں گے جو کھانے سے پُر ہو۔ صرف 'کھانے' کو بھی کہتے ہیں۔ جاہلی شاعروں
کے کلام میں نہیں آیا ہے، مگر قرآن میں تو ایک سورت ہی المائدۃ ہے۔ پھر بھی یہ لفظ اصل
میں عربی نہیں، حبشی زبان سے آیا ہے اور اُس میں 'مائد' ہے۔ عربی مادے 'م ی د' سے اِس
لفظ کو تعلق نہیں۔ فارسی والے 'میدہ' اور 'مائدہ' کو گڈمڈ نہیں کرتے۔ 'میدہ سالار' روٹی پکانے
والے کو کہتے ہیں، 'مائدہ سالار' خاصے کے مہتمم یا چاشنی گیر کو۔

۱۳۔ کباب کی صورت ہی عربی نہیں، حقیقت بھی عربی ہے۔ 'کَبَّ' کے معنے ہیں
'اوندھا کیا' مگر اسی کے ساتھ 'لوٹنا پوٹنا'، 'الٹا پلٹا' بھی۔ اور یہیں سے ہے کہ گوشت کو آگ پر
الٹ پلٹ کرنے کے معنے پیدا ہوئے، چنانچہ 'کَبَّبَ' کے معنے ہیں: 'گوشت کو کباب کیا'۔
لسان العرب میں بہت کھول کر لکھ دیا ہے:

(۱) والکبابُ الطباھجۃُ والفعلُ التکبیبُ ... وکَبَّ الکبابَ عَمِلَہُ۔

(جلد ۲، ص ۱۹۱)۔

(۲) الطباهجة فارسیٌّ معرّبٌ ضربٌ من قلی اللحم- (جلد ۳، ص[۱۳])

اِس کے بعد کوئی گنجایش شک کرنے کی نہیں رہتی۔

۱۴- کھانے، سب تو نہیں، جو سامنے تھے ہو چکے۔ ایک لذیذ چیز رہ گئی۔ اودھ کے قصبوں میں 'چھچلے' پکتے ہیں اور اودھ ہی میں کہیں کہیں اُن کو "شیرازے" بھی کہتے ہیں۔[۵۱] عربی میں پانی نچوڑے ہوئے دہی یا پنیر کو 'شیراز' کہتے ہیں اور جمع دو طرح پر آتی ہے 'شرادیز' اور 'شواریز'۔ برہان قاطع میں لکھا ہی کہ بعضوں نے اِس لفظ کو عربی بتایا ہے۔ عربی لغت کی کتابوں میں اسے فارسی بتایا ہے اور یہی صحیح ہے۔ فارسی میں علاوہ پنیر کے بعضی مٹھائیوں، مربّے اور اچار کو بھی کہتے ہیں۔ چھچلے بھی میٹھی چیز ہے معلوم نہیں ایران کی کس خاص مٹھائی کی مشابہت سے 'شیرازے' نام پڑا۔

۱۵- 'قالین' کی مختلف صورتوں کے بارے میں دو باتیں عرض کروں گا:

(۱) ق فارسی حرف نہیں ہے۔ عربی اور ترکی لفظوں کے ساتھ فارسی میں داخل ہو گیا مگر عام طور پر ایرانی اسے غ سے بدل دیتے ہیں۔ اِس لئے 'آقا' سے 'آغا' ہوا، 'قالی' سے 'غالی' اور 'چہ' لگ کر 'غالیچہ'۔ (۲) فارسی کے بعضے اِسموں کی دو دو صورتیں ہیں: 'آستی' اور 'آستین'، 'زمی' اور 'زمین'۔ اِس قیاس پر لوگ عربی لفظ 'کمین' کو 'کمی' بھی بولنے لگے۔ چنانچہ اسدی نے اپنی فرہنگ "لغتِ فُرس" میں لکھا ہے:

"کمی کمین باشد۔ خسروی گفت

اے سراپاے معدنِ خرّمی[۵۲] — چشم تو بر دلم نہادہ[۵۳] کمی"۔

---

[۵۱] تفصیل کے لیے دیکھیے 'ہندستانی' ج ۳، ص ۴۰۲، حاشیہ ۲۔ [۵۲] یہاں 'خرّمی' کو بلا تشدید پڑھنا چاہیے۔ [۵۳] یعنی 'نہادہ'۔



اِسی قیاس پر 'قالی' کی دوسری صورت 'قالین' ہو گئی۔ یہاں 'ن' نسبت یا کسی اور معنی کے لئے فرض کرنا بجا نہ ہو گا۔

۱۶- 'شاگرد'۔ "سعدی" کا ایک اور شعر بھی ہے:

زرش دیدم و زرع و شاگرد و رخت — وے بے مروت چو بے بر درخت

مگر یہ لفظ تو بہت پرانا ہے۔ پہلوی میں 'اشاگرت' تھا۔ اُس سے قدیم ارمنی زبان میں پہنچ گیا تھا: 'اَشکرت'، معنے وہی: 'چیلا'۔

۱۷- 'راز' (= راج)۔ "عسجدی" کا شعر مجھے یوں ملا:

بہ کیے تیر ہمہ فاش کند رازِ حصار — ور بر و کردہ بود سنگ بجاے گِل راز۔

ایک شعر حکیم "سنائی" کا بھی ہی:

جان بہ دانش کن مزین تا شوی زیبا از آنک

زیب کے گیرد عمارت بے نظام دستِ راز۔

۱۸- 'مستری' کے بارے میں ایک زمانے میں میرا بھی ایسا ہی کچھ خیال تھا، مگر وہ تو پرتگالی نکلا: *Mestre*۔

۱۹- 'خرط' کے سلسلے میں یہ بات بھی کہنے کی ہے کہ 'مخروطات' کا علم ریاضیات کی ایک بہت اہم شاخ ہی جس میں یہ اصطلاحیں عام ہیں: 'مخروطی قائم'، 'مخروطی مائل'، 'مخروطی مجسم'، 'مخروطی مضلع'۔

۲۰- عربوں سے 'شاقول' سن کے ایرانیوں نے 'شاقول' کہا مگر اُسے ذرا ہلکا کرکے 'شاقُل' بھی بولنے لگے اور 'شاہول' بھی۔ شاید اِسی آخر لفظ سے پشتو میں 'شاوُل' ہو گیا اور ہندستانی میں 'شاہول' اور 'ساہُل' ہوا۔ ہندستانی میں زیادہ عام 'ساہل' ہی۔ یہ سب کچھ ہوا مگر اصل کے لحاظ سے 'شاقول' عربی نہیں ہی بلکہ آرامی سے عربی میں آیا ہی۔ 'فاعول' عربی وزن نہیں ہے؛

گو کہ اس وزن پر بہت سے لفظ عربی میں استعمال ہوتے ہیں۔ آرامی زبان میں (جس کی سب سے اہم بولی سُریانی ہے) فاعول اِسم فاعل کا وزن ہے۔ چنانچہ اِس وزن کے لفظوں اور ناموں کو عرب کے اہلِ لغت نے بالاتفاق دخیل بتایا ہے۔ ایسی صورت میں یہ کہنا درست نہیں کہ شاقول ش سے نہ ہو بلکہ ثاقول ث سے ہو۔ واقعہ یہ ہے کہ آرامی زبان میں یہ مادہ (ش ق ل) موجود ہے اور علاوہ "شاقول" کے اور لفظ بھی اس مادے سے بنے ہیں۔ یہ بالکل ویسی ہی بات ہے کہ ناطور کو کوئی ناطور سمجھے۔ پہلا لفظ آرامی زبان میں موجود ہے اور اس کا وزن آرامی ہے، دوسرا عربی میں موجود نہیں اور وزن بھی عربی نہیں۔

اس وزن پر جو لفظ عربی میں ملتے ہیں اُن کی تقسیم یوں ہو سکتی ہے:۔

(۱) وہ لفظ جو آرامی ہیں اور آرامی سے عربی میں آئے۔

(۲) وہ لفظ جو کسی اور زبان (یونانی فارسی وغیرہ) سے آرامی میں آئے اور اُن کا الحاق آرامی وزن فاعول سے ہو گیا اور اس آرامی صورت میں وہ عربی میں داخل ہوئے۔

(۳) وہ لفظ جن کو عربوں نے اِس غیر عربی وزن کے قیاس پر خود بنا لیا۔

اس لحاظ سے "شاقول" پہلی شق میں پڑتا ہے۔ تیسری شق میں پان سات لفظوں سے زیادہ نہیں ہیں اور اُن میں "شاقول" ہرگز نہیں ہے۔

۲۱۔ اُردو میں 'ذرا' ایک نیا لفظ بنا۔ عربی 'ذرّہ' اسم ہے؛ وہ بھی اردو میں عام طور پر استعمال ہوتا ہے۔ اصل 'ذرا' کی بھی اُسی عربی ذرّے سے ہے؛ مگر جب دونوں کے معنے جدا، دونوں کے استعمال کا محل جدا جدا، دونوں کے تلفظ میں فرق، اور سب سے بڑی بات یہ کہ عربی میں یہ نیا لفظ موجود نہیں، تو پھر اِس کو ذال سے لکھنے پر بعضے لوگوں کو کیوں اصرار ہے۔ جیسے 'صحیح' سے اردو میں ایک دوسرا لفظ 'سہی' نکلا:



"سُن تو سہی جہاں میں ہے تیرا فسانہ کیا"

یا جیسے 'مثال' سے ایک نیا لفظ 'مسل' بنا، ویسے ہی 'ذرّہ' سے 'زرا'۔ یہ جو نئے لفظ بنے ہیں اِن کو بھی 'مسل' اور 'زرا' لکھنا چاہیے۔

۲۲۔ فارسی میں 'چُلبُلہ' ہے اور 'چُلپُلہ'۔ معنے ہیں: مضطرب اور بے آرام؛ چنانچہ ظہیر فاریابی کہتا ہے:

اے ز نورِ رای تو خورشید و مہ شد در حجاب

وے ز جودِ دستِ تو ابرِ بہاری چُلپُلہ۔

ہندستانی 'چُلبلا' کے معنے کچھ مختلف ہیں پھر بھی فارسی سے بہت قریب۔ ایک امکان یہ بھی ہے کہ ہندستانی لفظ بجائے خود پیدا ہوا ہو اور فارسی 'چُلبُلہ' کا اثر اُس پر نہ پڑا ہو۔

۲۳۔ 'غفص' جب عربی لفظ نہیں، تو 'ص' سے کیوں لکھا جائے؟ 'غفس' چاہیے۔ "گف" بھی بولتے ہیں۔ یہ سب اُسی 'گیز' کے مختلف تلفظ ہیں۔ بنگال کے بعض مسلمان بزرگوں کو میں نے 'غول مال' بولتے سُنا ہے۔ 'گول مال' کی شاید "تعریب" فرمائی ہے۔ دور کیوں جائیے خود ہمارے ہاں ایسے لوگ ابھی موجود ہیں جو 'بیگم' کو "بیغم" اور 'کاغذ' کو 'قاغذ' بولتے ہیں۔

---

## لغاتِ جدیدہ

عربی زبان کے اخبارات، رسائل، تصنیفات، اور بول چال میں ہزاروں نئے الفاظ پیدا ہو گئے ہیں جن کے بغیر آج کل کی عربی زبان سمجھنا دشوار ہے، مصنف نے اس کتاب میں اس قسم کے چار ہزار جدید عربی الفاظ کا لغت لکھا ہے، طبع سوم قیمت ۲ روپے، حجم ۱۶۱ صفحے،

"منیجر"

# ہمارے علم کی حقیقت

از

جناب مولنا عبدالباری صاحب ندوی استاذ فلسفہ و دینیات جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن

(۲)

علم کے متعلق تین سوالات تھے، ہم کہاں سے جانتے ہیں،؟ (مبدء یا بدایت علم کا سوال) کیا جانتے ہیں، (ماہیت علم کا سوال) اور کہاں تک جانتے ہیں،؟ (منتہی یا نہایت علم کا سوال) اور ان بالا میں دراصل صرف پہلے سوال کا جواب تھا، کہ ہمارے تمام انواع و اقسام کے معلومات و خیالات کا واحد سرچشمہ و ماخذ تجربہ اور محض تجربہ ہے، باقی دونوں کے جوابات پہلے ہی کے جواب سے از خود نکل آتے ہیں، اور اسی کی لازمی تفریعات ہیں،

جب ہمارے علم کا ماخذ و مبدء تجربہ اور صرف تجربہ ٹھہرا، تو ظاہر ہے کہ ہم جو کچھ بھی جانتے اور جان سکتے ہیں، وہ اسی حسی و تمانی تجربہ کے پیدا کردہ تصورات اوران کے مابین ربط و توافق یا تخالف و تضاد کا ادراک ہے، بس یہی ہمارے علم کی حقیقت و ماہیت ہے،

"علم اس کے سوا مجھ کو کچھ نہیں نظر آتا، کہ وہ ہمارے تصورات کے مابین ربط و توافق یا تضاد و تخالف کا ادراک ہے، بس صرف اتنی ہی علم کی حقیقت ہے، جہاں یہ ادراک ہے علم ہے، اور جہاں یہ نہیں ہے، وہاں گو ہم وہم، قیاس، یا زعم سے کام لیں لیکن علم ہمیشہ مفقود ہوتا ہے"[1]

[1] سفر چہارم باب ۱



غرض علم یا جاننا نام ہے مختلف تصورات کے مابین توافق یا عدم توافق کے ادراک کا

اس ادراک کے باعتبار یقین تین مراتب ہیں،

۱۔ یا تو یہ ادراک دو تصورات کے مابین بالذات و بلاواسطہ ہوگا، اس طرح جو علم حاصل ہوتا ہے، وہ بالکل قطعی اور یقینی ہوتا ہے، شک وشبہہ کی کوئی گنجایش نہیں رکھتا، اس کو ہم وجدانی (بدیہی) علم کہہ سکتے ہیں، اسلئے کہ اس میں ذہن کو ثبوت و تحقیق کی کوئی زحمت نہیں اٹھانی پڑتی، بلکہ یہ صداقت کا اسی طرح ادراک کرلیتا ہے، جس طرح آنکھ روشنی کا، ذہن کو صرف اس کی طرف ملتفت ہونے کی ضرورت ہوتی ہے، اور وہ ادراک کرلیتا ہے، کہ "مثلاً سفید سیاہ نہیں ہے، دائرہ مثلث نہیں ہے، تین دو سے زیادہ، اور ایک و دو کے مساوی ہے، اس طرح کی صداقتوں کو ذہن تصورات پر نظر پڑتے ہی محض وجداناً، بلا کسی مزید تصور کی وساطت کے پالیتا ہے،" خود ہم کو اپنے وجود کا علم بھی اسی طرح بداہتہً و وجداناً حاصل ہے، گو ہم اپنی ذات یا روح کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت و ماہیت سے آگاہ نہ ہوں، لیکن نفس اس کے وجود کے لئے کسی ثبوت کی ضرورت نہیں ہوتی،

"کیونکہ[1] ہمارے لئے کوئی چیز خود ہمارے وجود سے زیادہ بدیہی نہیں ہوسکتی.....

اگر میں تمام چیزوں میں شک کروں تو بھی خود یہ شک مجکو اپنے وجود کے ادراک پر مضطر کر دے گا، اور خود اس میں شک کی کوئی صورت نہ ہوگی......

اگر میں جانتا ہوں کہ میں شک کرتا ہوں، تو جس یقین کے ساتھ میں شک کو جانتا ہوں، اسی یقین کے ساتھ اس کا ادراک رکھتا ہوں، کہ کوئی چیز شک

[1] خلاصہ بحوالہ سفر چہارم ج ۳،

کرنے والی ہے[1]"

یہ وہی ڈیکارٹ کا استدلال ہے، کہ

"میں سوچتا ہوں اس لئے میں ہون"

۲- دوسرا مرتبہ علم و یقین کا برہانی ہے، جس میں ہم دو تصورات کے مابین جو تعلق ہے اس کو کسی اور تصور یا تصورات کی وساطت سے جانتے یا پاتے ہیں، جب ذہن براہِ راست دو تصورات کے موازنہ سے ان کے توافق یا عدم توافق کا فیصلہ نہیں کر سکتا، تو دیگر تصورات کی وساطت سے کام لیتا ہے، اسی کو ہم "استدلال" کہتے ہیں، اور جو درمیانی تصورات اس وساطت کا کام دیتے ہین، ان کو "ثبوت" کہا جاتا ہے" یہ ثبوتی علم گو یقینی ہوتا ہم اسکی شہادت نہ اتنی صاف و روشن ہوتی ہے، نہ ذہن اسکو اتنی جلد قبول کرتا ہے، جتنا وجدانی علم کو" دوسرا فرق یہ ہوتا ہے، کہ اگرچہ برہانی علم میں بھی دیگر تصورات کی وساطت کے بعد توافق یا عدم توافق کا ادراک شک و شبہہ سے نکل جاتا ہے، لیکن اس کے قبل شبہہ رہتا ہے، جو وجدانی علم میں نہیں ہو سکتا

وجود باری کا علم لاک کے نزدیک ہم کو برہاناً حاصل ہے، نظمِ عالم کے علاوہ اور اس سے بڑھ کر خود ہم کو اپنے اور اپنی طاقتون کے وجود کے لئے ایک علیم و قدیر ذات کو ماننا پڑتا ہے گو ہم اس کے صفات کا احاطہ نہیں کر سکتے، لیکن جب ہم اپنی اُس انفرادی ذات کی تحلیل کرتے ہیں جس کا علم واذعان (جیسا کہ ابھی اوپر معلوم ہو چکا) بلا شائبۂ شک بداہتہً و وجداناً حاصل ہے تو وہ لازماً اپنے ماورا کسی اور ذات کی محتاج معلوم ہوتی ہے،

یہ ثابت کرنے کے لئے کہ ہم کو خدا کا علم و یقین حاصل ہو سکتا ہے، اور کیسے ہو سکتا ہے،

[1] خلاصہ بحوالہ سفر چہارم ج ۱۰،



میں سمجھتا ہوں کہ ہم کو خود اپنی ذات اور اس غیر مشکوک علم سے آگے جانے کی ضرورت نہیں کہ ہم خود ہیں، ...... انسان قطعاً جانتا ہے، کہ وہ موجود ہے، اور یہ کہ وہ کوئی شے ہے ...... دوسری طرف یہ بھی وجداناً و بداہتہً جانتا ہے، کہ کسی شے کی نسبت یہ سمجھنا کہ وہ محض لاشے سے پیدا ہو سکتی ہے، ایسا ہی ہے، جیسے لاشے کو دو قائمہ زاویون کے برابر قرار دینا[1]"

لہذا اگر میں ہون، تو میرا کوئی نہ کوئی پیدا کرنے والا بھی ضرور ہے، اور جس چیز کی کوئی ابتدا ہو اس کی کوئی نہ کوئی ابتدا کرنے والا یا خالق ہونا لازمی ہے، اور بالآخر اس خالق کو ازلی بھی ہونا چاہئے، اس لئے کہ جو چیز ازل سے نہ ہو گی، اس کی کوئی نہ کوئی ابتدا ہو گی، جسکو لازماً کسی اور شے کا آفریدہ ہونا پڑے گا[2]"

پھر انسان اپنے اندر علم و ادراک بھی پاتا ہے، جس سے ایک قدم اور آگے بڑھتا ہے، کہ ہماری خالق صرف کوئی چیز ہی نہین بلکہ کوئی علم و ادراک والی ذات ہے، ...... اگر یہ کہا جائے کہ ایک زمانہ ایسا تھا، کہ کوئی عالم و مدرک ذات نہ تھی، اور وہ ازلی ذات قطعاً فہم و ادراک سے خالی تھی، تو میرا جواب یہ ہے کہ پھر ایسی صورت مین کبھی علم کا وجود نہیں ہو سکتا تھا، جو چیزیں علم سے قطعاً خالی ہیں، اور بلا کسی ادراک کے اندھے پن کے ساتھ عمل کرتی ہیں، ان کے لئے علم و ادراک والی ذات کا پیدا کرنا ایسا ہی ناممکن ہے، جیسے کوئی مثلث اپنے تین زاویون کو دو قائموں سے بڑا بنا دے، کیونکہ بے حس مادہ کے تصور کے یہ ایسا ہی منافی ہے، کہ وہ اپنے اندر ادراک وحس پیدا کرلے سکتا ہے، جیسا مثلث کے تصور کے یہ منافی ہے، کہ وہ اپنے اندر

[1] و [2] خلاصہ بحوالہ سفر چہارم جلد ۱۰،

قانون سے بڑے زاویے بنا سکتا ہے،[1]

ماحصل یہ کہ جس طرح ہم کو خود اپنی ذات کے وجود کا علم بلا ریب وشک وجداناً حاصل ہے، اسی طرح جب ہم اس ذات کو سامنے رکھکر اور اس کے تصور کی وساطت سے اس کے خالق کا پتہ لگانا چاہتے ہیں، تو برہاناً اس کا قطعی و یقینی علم حاصل ہو جاتا ہے، کہ وہ ایک ازلی علیم و قدیر ذات ہے، اور یہی خدا ہے،

"میرے نزدیک یہ ایک واضح بات ہے، کہ ہم کو ہر اُس شے سے زیادہ خدا کے وجود کا یقینی علم حاصل ہے، جو ہمارے حواس کے لئے براہ راست منکشف نہیں ہے، نہیں بلکہ میں کہہ سکتا ہوں، کہ ہم خدا کا موجود ہونا اس سے زیادہ یقین کے ساتھ جان سکتے ہیں، جتنا کہ کسی اور چیز کا اپنے سے باہر موجود ہونا۔"

۳- تیسرا درجہ حسی یا ظنی علم کا ہے، جس میں آدمی حس کے ذریعہ جزئی اشیاء کا ادراک کرتا اور کائنات مادی کا علم حاصل کرتا ہے، گو یہ علم وجودِ ذات اور وجودِ باری کا ایسا یقینی و قطعی نہیں تاہم ظنِ غالب اس کے وجود ہی کا ہے، اور عملاً اس کا پایا جانا یقینی معلوم ہوتا ہے، اگرچہ براہ راست ہم کو صرف اپنے تصورات کا علم حاصل ہے، اور موجوداتِ خارجی کا علم حسی تصورات کی وساطت ہی سے حاصل ہو سکتا ہے، اور اس لئے لازماً ہمارا علم صرف اسی حد تک درست ہو سکتا ہے جس حد تک کہ ان تصورات اور حقائقِ اشیا میں موافقت ہو، اور ایسا نہیں ہے، کہ ہمارے پاس اس کا سرے سے کوئی معیار ہی نہ ہو، کہ ہمارے تصورات خود اشیا کے موافق ہیں یا نہیں ہمارے بسیط تصورات یقیناً حقائق خارجی کے مطابق ہوتے ہیں، کیونکہ بغیر حواس کی وساطت کے ذہن ان کو خود کسی طرح نہیں بنا سکتا، (جیسے کہ پیدائشی اندھے) لہذا معلوم ہوا کہ یہ محض ہمارے

[1] خلاصہ بحوالہ سفر چہارم جلد نمبر ۱



تخیل کا افسانہ نہیں، بلکہ خارج از ذہن اشیاء کی قدرتی اور باقاعدہ پیداوار ہیں، بیرونی اشیاء کی واقعیت کا مزید ثبوت یہ امر بھی ہے، کہ واقعی حس سے جو تصور حاصل ہوتا ہے، اور حافظہ میں اس کا جو اعادہ کیا جاتا ہے، ان دونوں میں بہت فرق ہوتا ہے، اور جو لذت یا الم واقعی حس کی صورت میں ہوتا ہے، وہ محض اس کے اعادہ میں جب کہ بیرونی اشیاء غائب ہوتی ہیں، نہیں ہوتا، اس کے علاوہ ہمارے حواس ایک دوسرے کی توثیق کرتے ہیں، جو شخص آگ دیکھ رہا ہے، اس کو اگر اس کے واقعی اور خارجی وجود کی نسبت شبہہ ہو، اور جاننا چاہتا ہو کہ یہ محض اس کا وہم نہیں، تو وہ اس میں اپنا ہاتھ ڈال کر اطمینان کر سکتا ہے، اس سے جو تکلیف ہوگی، وہ محض تصور یا وہم سے نہیں ہو سکتی تھی[1]

اس طرح کم وبیش مختلف مراتب یقین کے ساتھ ہم کو سب سے زیادہ یقینی طور پر بلا کسی شک وشبہہ کی گنجایش کے پہلے خود اپنی ذات کا یقین حاصل ہے، اس کے بعد ذات باری یا خدا کا، اور اس کے بعد اپنے باہر کی کائنات مادی کا، باقی سارے انسانی معلومات وخیالات اسی مثلث کے کسی نہ کسی زاویہ سے تعلق رکھتے ہیں،

---

جب ہمارے علم کی حقیقت یہ ٹھہری کہ وہ فقط ہمارے تصورات کے مابین کسی ربط یا عدم ربط کے ادراک کا نام ہے، اور یہ تصورات تمامتر ہمارے تجربہ کے تابع ہیں، تو اب تیسرے سوال کا جواب کہ ہم کہاں تک جانتے ہیں، یعنی ہمارے علم کی حد ورسائی کہاں تک ہے؟ اس کے سوا کیا ہو سکتا ہے، کہ بس جہاں تک ہمارے تجربات و تصورات کی رسائی ہے، جس چیز کی نسبت نہ ہم کوئی تجربہ رکھتے ہیں، نہ کوئی تصور قائم کر سکتے ہیں، اس کی نسبت کوئی علم و یقین بھی نہیں حاصل کر سکتے ہیں، جس طرح اجسام کی دنیا میں ہم اپنے اندر سے اور اپنی کسی طاقت سے جسم کا ایک ذرہ

[1] دیبر (تاریخ فلسفہ) بحوالہ سفر چہارم باب ۱۱

بھی خلق نہیں کر سکتے، صرف ان میں الٹ پھیر یا ترکیب و تحلیل کر سکتے ہیں، اسی طرح علم کی دنیا میں اگر تجربہ کی روشنی تصورات نہ بخشے، تو ہمارا ذہن محض ایک تاریک کمرہ ہوگا خود اپنے اندر نہ ہم کوئی تصور رکھتے ہیں، اور نہ خلق کر سکتے ہیں، غرض جہاں تجربہ و تصور نہیں، وہاں علم و یقین بھی نہیں، زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہو کہ جہاں تجربہ نہیں، وہاں تصورات نہیں، جہاں سرے سے تصورات ہی نہیں، وہاں ان کے مابین توافق و عدم توافق کا ادراک کہاں سے ہو سکتا ہے،

اس کے بعد اولاً تو ہمارا تجربہ، اور لازماً اس تجربہ سے حاصل شدہ تصورات نہایت محدود، پھر ان تصورات میں بھی بہتیرے ایسے ہیں جن کے باہمی تعلقات کی تہ تک پہونچنے کا ہم دعوی نہیں کر سکتے، نہ ان کے توافق و عدم توافق کا علم حاصل ہے، مثلاً ہم نہیں بتا سکتے کہ رنگ و بو، مزہ وغیرہ صفات ثانویہ میں باہم یا ان کا صفاتِ اولیہ سے کیا تعلق و ربط ہے، اسی طرح ہم نہیں جانتے، اور نہ شاید جان سکتے ہیں، کہ مادہ و فکر یا نفس و جسم کے تصورات کی ماہیت یا ان کا باہمی ربط کیا ہے،

ہم مادہ و فکر کے تصورات رکھتے ہیں، لیکن یہ جاننا کبھی ممکن نہ ہوگا، کہ آیا کوئی محض مادی شے سوچتی، اور فکر کرتی ہے یا نہیں، بغیر وحی کے محض اپنے تصورات پر غور کر کے یہ معلوم کرنا ناممکن ہے کہ قدرتِ مطلقہ نے بعض نظامات مادہ کو موزون بنا کر فکر و ادراک کی طاقت نہیں بخشی ہے، یا اس کے برخلاف، ایسے موزوں مادہ کے ساتھ ایک ذی فکر غیر مادی جوہر کو مربوط و وابستہ نہیں کر دیا ہے، نفس تصورات کی حد تک ہمارے لئے یہ کچھ زیادہ بعید از فہم نہیں، کہ اگر خدا چاہے، تو وہ مادہ میں فکر کی ایک قوت کا اضافہ فرما دیسکتا ہے بہ نسبت اس کے کہ وہ ایک جوہر کا اضافہ کرے، جو فکر کی قوت رکھتا ہو، ........ کیونکہ اس میں کوئی تناقض مجکو نہیں نظر آتا، کہ اولین ازلی ذی فکر ہستی، اگر چاہے، بے حس مخلوق مادہ کے بعض نظامات کو، موزون ترکیب کے ساتھ کچھ حس و ادراک اور فکر عطا کر دے،



گو جیسا کہ میں ثابت کر چکا ہوں، (سفر چہارم باب ۳) خود مادہ کو (جو اپنی ذات ہی میں حس و فکر سے خالی ہے) یہ اوّلین ازلی صاحب فکر ہستی فرض کرنا کسی طرح تناقض سے کم نہیں، بات یہ ہے کہ میرے نزدیک یہ بحث ہی ایسی ہے، جو ہمارے علم کی رسائی سے خارج ہے، جو شخص اسکی پیچیدگی پر بے تعصبی سے غور کریگا، وہ روح کی مادیت یا غیر مادیت کسی مفروضہ کا بھی قطعی فیصلہ کرنے کے قابل اپنی عقل کو نہ پائے گا، ہر مفروضہ کی مشکلات اس کو دوسرے کی طرف ڈھکیلنا چاہیں گی، بعض لوگ یہ ظلم کرتے ہیں، کہ ایک مفروضہ میں کوئی ناقابل تصور بات پا کر جلد بازی سے مخالف مفروضہ کی طرف چلے جاتے ہیں، گو ایک منصف مزاج کے لئے وہ بھی پہلے ہی کی طرح ناقابلِ فہم ہوتا ہے،[1]

حاصل یہ نکلا کہ اسی طرح کے جتنے فلسفیانہ و مابعد الطبیعیاتی مسائل ہیں، اگر وحی کا سہارا نہ ہو، تو انسان محض اپنی عقل سے قطعاً کسی درجہ کے بھی یقین تک ان میں نہیں پہنچ سکتا،

مگر لاک کا مقصود اس سے ہمارے علم و دانش کی تحقیر نہیں، بلکہ صرف تحدید ہے، یعنی ہماری عقل و فہم کی قوتیں جن چیزوں کے لئے اور جس حد تک فہم و ادراک کے قابل ہیں، انہی چیزوں کیلئے اور اسی حد تک ان کو محدود رکھنا چاہئے، اگر تم کان سے دیکھنا چاہو، تو کان کا نقص نہیں، وہ تو سننے کے لئے ہے، اور آوازوں کے علاوہ کوئی اور علم و ادراک نہیں دیسکتا، اسی طرح اگر تم دانت سے لوہے کے چنے چبانا چاہو، اور تمہارے دانت ہی ٹوٹ جائیں، تو دانتوں کا قصور نہیں، وہ تو فقط تمہاری جسمانی پرورش کے لائق جو غذائیں ہوں، ان کی چکی ہیں، نہ کہ لوہا پیسنے کی مشین،

"اگر ہم اپنے علم کی تنگی اور جہل کی تاریکی کو پیش نظر رکھیں، تو جو ہمارے علم سے بے انتہا زیادہ ہے، تو اس سے بہت سے نزاعات کے خاتمے، اور مفید علم کی ترقی میں مدد مل سکتی ہے،"[2]

[1] تفصیلات فہم انسانی، سفر چہارم باب ۳

بشرطیکہ یہ معلوم کرنے کے بعد کہ ہم کہاں تک صاف و واضح تصورات رکھتے ہیں، اپنے خیالات کو انہی چیزوں پر غور و فکر میں محدود کر دیں، جو ہماری فہم کی دسترس میں ہیں اور اس سے آگے اتھاہ تاریکی ہیں (جہاں نہ ہمارے پاس دیکھنے کے لئے آنکھیں ہیں نہ ادراک کی قوتیں) محض اسی زعم میں نہ گھسیں، کہ ہماری فہم سے کوئی چیز ماورا نہیں"[1]۔

---

نظریۂ علم کے متعلق لاک کے خیالات اور فلسفہ کو جو اسکی کتاب "فہم انسانی" کے کئی سو صفحات پر پھیلے ہوئے ہیں، سطور بالا میں معمولی تشریحات کے ساتھ تا بہ امکان اُسی کے الفاظ میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے، رد و قبول سے تعارض نہیں کیا گیا ہے، اور گو ان خیالات میں نظر و تنقید کی بہت گنجائش ہے، جس پر بعد کے فلاسفہ نے اپنے فلسفوں کی بڑی بڑی عمارتیں کھڑی کر دی ہیں، تاہم تین نتائج لاک کی تحقیقات کے ایسے نکلتے ہیں، جن پر نہ صرف فلسفہ کی عمارتیں کھڑی ہیں اور جدید فلسفہ کی ساری تاریخ ان ہی کے رجحانات و تفریعات سے بھری ہے، بلکہ تعصب سے پاک انصاف پسند اہلِ فکر کے لئے ان سے گریز کی راہ مشکل ہے،

اور شاید انکے ناگزیر ہونے ہی کی بنا پر بلا انقطاع بعد کے تین اکابر فلاسفہ نے اپنے اپنے فلسفہ کی تان یکے بادیگرے انہی پر توڑی، برکلے نے لاک کی منطق سے تصوریت کا نتیجہ نکالا، ہیوم نے دونوں سے ارتیابیت کا، اور کانٹ نے مقدمات ثلاثہ کی تکمیل سے انتقادیت کا، دراصل تینوں نتائج غیر منفک اور ایک دوسرے کی محض تفریع ہیں، ساتھ ہی صرف جدید فلسفہ کی ہی نہیں بلکہ سارے فلسفہ کی سب سے قیمتی کمائی ہیں،

کامل تصوریت تک پہونچنے سے خود لاک کی نظر خدا جانے کیسے چوک گئی، کہ اس نے صفات

[1] سفر چہارم باب ۳ و ۴،



میں اوّلی و ثانوی کی ایک بے بنیاد تفریق قبول کر کے اوّلی کے خارج از ذہن ہونے کا دعویٰ کر دیا، ورنہ جس دلیل سے اس نے صفاتِ ثانویہ کو ذہنی قرار دیا ہے، وہی صفاتِ اولیہ میں چلتی ہے، اور برکلے نے یہی کر کے لاک کی ناقص تصوریت کو کامل کر دیا، اس کے علاوہ تصوریت کی راہ میں ایک بڑا پتھر فلاسفہ کا وہ ہیولیٰ یا جوہر تھا جس کو وہ اعراض و صفات کا محل قرار دیتے تھے، اس کو لاک نے جس طرح محض اسم بے مسمیٰ اور فرضی شئے ثابت کیا، اس کو تم اوپر دیکھ چکے، اس کے نزدیک اس جوہر یا حقیقت خارجی کی حقیقت مجموعہ صفات کے سوا کچھ نہیں، اور صفات خواہ اوّلی ہوں خواہ ثانوی کسی کا براہ راست علم نہیں، سب کے علم کا واحد ذریعہ خود ہمارے ہی تصورات ہیں، جو ظاہر ہے، کہ ہمارے ذہن کے علاوہ کہاں پائے جا سکتے ہیں،

"جب ذہن اپنے تمام خیالات و استدلالات میں محض اپنے تصورات کے سوا اور کوئی شئے براہ راست نہیں رکھتا، اور صرف ان ہی تصورات کے متعلق سوچتا یا سوچ سکتا ہے، تو ظاہر ہے، کہ ہمارا علم صرف ان تصورات ہی سے آشنا ہے"[1]۔

انسانی علم اور معلومات کے خالص تصوری یا ذہنی ہونے کا اس سے بڑھ کر واضح اعلان کیا ہو سکتا ہے، اور یہی اعلان دراصل تصوریت کی فتح کا اعلان ہے،

اور اس سے لازماً کائناتِ خارجی کی موجودیت و حقیقت کے متعلق طرح طرح کے شکوک و شبہات رونما ہوتے ہیں، جن سے خواہ مخواہ ارتیابیت کا نتیجہ نکالنا پڑتا ہے، اور جس کو برکلے کی تصوریت کے بعد ہی ہیوم نے کھولدیا، خود لاک کو اس نتیجہ کا اتنا اندیشہ تھا، کہ اسکی تردید میں نہ صرف آواز نہایت پست ہے، بلکہ بالآخر ایک محض مناظرانہ الزامی جواب میں پناہ لینی پڑی،

ہم کو اپنی ذات سے باہر اشیاء کے وجود کی جو اطلاع حواس کے ذریعہ ملتی ہے، گو وہ اتنی

[1] لیوس کی سوانحی تاریخ فلسفہ ص ۴۱۵،

یقینی نہ ہو، جتنا ہمارا وجدانی علم، یا وہ استدلالی نتائج جو ہم خود اپنے ذہن کے واضح و تجربی تصورات کے متعلق حاصل کرتے ہیں، تاہم یہ بھی ایک ایسا تیقن ہے، جو علم کے نام کا مستحق ہے، اگر ہم اپنے کو اس یقین پر مائل پاتے ہیں، کہ ہمارے ذہنی قویٰ ان اشیاء کے وجود کی صحیح اطلاع دیتے ہیں، جو ان کو متاثر کرتی ہیں، تو اس کو بے بنیاد یقین نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ میرے خیال میں اتنا شکی و ارتیابی کوئی شخص نہیں ہو سکتا، کہ ان چیزوں کے وجود میں شک کرے جن کو دیکھتا اور محسوس کرتا ہے، یا جو شخص اس درجہ شک کر سکتا ہے، (وہ اپنی جگہ کچھ خیال کرے) لیکن کم از کم مجھ سے بحث نہیں کر سکتا، کیونکہ وہ اس کا بھی ہرگز یقین نہیں کر سکتا، کہ میں اس کے خیالات کے خلاف کوئی بات کہہ رہا ہوں[1]"۔

اس کے علاوہ ہیوم نے اپنی ارتیابیت کو علاقۂ علت و معلول یا نظریۂ تعلیل میں جس حد تک پہونچایا ہے، اس کا بھی نہایت واضح اعتراف و بیان خود لاک کے ہاں ایسا موجود ہے، کہ ہیوم کا سارا فلسفۂ علیت اسی کی شرح قرار دیجا سکتی ہے،

"اشیاء جہاں تک ہمارا مشاہدہ جاتا ہے، باقاعدگی کے ساتھ پیدا ہوتی ہیں، جس سے ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ وہ ایک قانون کے تحت عمل کرتی ہیں، مگر ایسا قانون جس کو ہم جانتے نہیں، لہذا گو علل یکسانی کے ساتھ عمل کرتے، اور نتائج ان سے مسلسل ظاہر ہوتے ہیں، تاہم ان کے باہمی ربط و انحصار کا ہم اپنے تصورات میں کوئی پتہ نہیں چلا سکتے ہمکو ان کا محض ایک تجربی علم حاصل ہوتا ہے[2]"۔

لیکن اس ارتیابیت سے صحیح ترین اور مفید ترین جو نتیجہ نکل سکتا تھا، وہ علم کی محدودیت کا تھا، اور گو اسی نتیجہ کی منطقی تکمیل کا پورا حق ہیوم کے جانشین کانٹ نے ادا کیا، مگر خود لاک نے

[1] لیوس صفحہ ۴۶۱، [2] صفحہ ۴۶۲،



اپنی ساری بحث و کاوش کا جو مدعا و منتہیٰ قرار دیا ہے، وہ دراصل صرف یہی ایک نتیجہ ہے، بلکہ جیسا ابھی کہا جا چکا، سارے فلسفہ کی کد و کاوش کا اگر کوئی عملی فائدہ یا صحیح نتیجہ نکالا جا سکتا ہے، تو وہ بھی صرف یہی ہے، لہذا اس کو ذرا غور سے خود لاک کی زبان سے اچھی طرح سن لینا چاہئے اس موقع پر جی، ایچ، لیوس نے اپنی سوانحی تاریخ فلسفہ میں (صفحہ ۴۶۱ تا صفحہ ۴۶۲) جو طویل اقتباس درج کیا ہے، اس کو نقل کئے بغیر نہیں رہا جاتا،

"فہم کی ماہیت و نوعیت کی اس تحقیق سے اگر میں اسکی قوتوں کو معلوم کر سکوں کہ وہ کہاں تک پہونچتی ہیں، کن چیزوں کے لئے کس حد تک وہ مناسب ہیں، اور کہاں وہ ناکام رہتی ہیں تو میں سمجھتا ہوں کہ انسان کے ذہن کیلئے جو ہر شیء میں گھستا ہے، اس لحاظ سے مفید ہوگا، کہ ایسی چیزوں میں دخل دینے کے متعلق جو اسکی گرفت سے باہر ہیں، زیادہ محتاط رہکر اپنی رسائی کی انتہا پر ٹھہر جائے، اور ایسی چیزوں کی نسبت اپنے جہل پر خاموش بیٹھ جائے جو تحقیق کے بعد ہماری قابلیتوں کی رسائی سے ماوراء ثابت ہوں"۔

"ہم کو اپنے ذہن کی تنگی کے متعلق کچھ زیادہ وجہ شکایت نہ ہوگی، بشرطیکہ ہم اس کو انھیں چیزوں میں استعمال کریں، جو ہمارے کام کی ہیں، کیونکہ ان کے قابل وہ پوری طرح ہے اور اگر ہم محض اسلئے اپنے علم کی منافع و فوائد کی ناقدری کریں، اور اسی کو ان مقاصد تک ترقی دینے میں غفلت برتیں جن کے لئے یہ ہم کو دیا گیا تھا، کہ کچھ چیزیں اسکی دسترس سے باہر ہیں، تو یہ ایک ناقابل عفو اور ساتھ ہی طفلانہ ضد ہوگی، اور کسی کاہل و سرکش نوکر کیلئے شمع کی روشنی میں اپنا کام نہ کرنے کا یہ کوئی عذر نہ ہوگا، کہ دن دوپہر کی روشنی نہ تھی جو شمع ہمارے اندر روشن ہے ہمارے کاموں کیلئے اسکی روشنی بالکل کافی ہے"۔

اگر ہم اپنی قوت کو جان لیں، تو زیادہ بہتر طور سے اسکو جانیں گے کہ کس کام میں یہ

کامیابی کی امیدون کے ساتھ لگائی جاسکتی ہے ...... جہازران کے لئے اپنے خط کی لمبائی کا جان لینا بہت کارآمد ہے، گو وہ اس سے سمندر کی ساری گہرائیون کی تھاہ نہ لے سکے ...... انہی باتوں نے تحقیق فہم کے متعلق اس کتاب کا پہلے پہل خیال پیدا کیا، کیونکہ میں نے خیال کیا، کہ انسانی ذہن جس قسم کی تحقیقوں میں پڑسکتا ہے، ان کی نسبت اطمینان حاصل کرنے کا سب سے پہلا قدم یہی ہے، کہ ہم خود اپنی فہم کا جائزہ لین، اور دیکھیں کہ کن چیزوں کے لئے وہ موزوں ہے، اس کے بغیر میرے نزدیک ہم پہلی ہی اینٹ ٹیڑھی رکھتے رہے اور اسیلئے جو صداقتیں ہمارے سب سے زیادہ کام کی تھیں، انکے حصول سے تشفی کی تلاش فضول تھی، کیونکہ ہم نے تو اپنے خیالات کو وجود کے بحر زخار مین غرق کر رکھا تھا، گویا یہ ناپیدا کنار وسعت ہماری فہم کی قدرتی و غیر مشکوک ملکیت تھی جس مین نہ کوئی چیز اسکے فیصلوں سے مستثنیٰ تھی، نہ اوسکی گرفت سے محفوظ، اس طرح جب لوگوں نے اپنی تحقیقات کو اپنی قابلیتوں سے باہر پھیلا دیا، اور اپنے خیالات کو ایسی گہرائیوں میں اتار دیا جہاں قدم جمانے کی کوئی جگہ نہ تھی، تو یہ کوئی تعجب کی بات نہین کہ سوالات پر سوالات اور نزاعات پر نزاعات کا اضافہ ہوتا چلا جائے جن کے کسی صاف فیصلے پر نہ پہنچنے سے صرف یہی نتیجہ ہوسکتا تھا، کہ شکوک بڑھتے جائین، اور بالآخر ایسے لوگوں کے اندر کامل ارتیابیت گھر کرلے [۱]!

لاک کی نصیحت حرف حرف بجا، لیکن انسان تو علم و یقین کا بھوکا ہے، اسکے منہ میں اگر روٹی کی جگہ پتھر ڈالنے سے تسلی نہیں ہوسکتی، تو اس جواب سے بھی تسلی نہیں ہوسکتی، کہ تیری بھوک ہی غلط ہے بھوک کے دفع ہونے کیلئے تو روٹی ہی کہیں نہ کہیں سے ملنی چاہیئے، اگر عقل و فلسفہ کا دروازہ بند ہو تو کوئی اور در کھٹکھٹانا پڑیگا،

[۱] لیوس صفحہ ۴۶۲،



# فتوح السلاطین

از

جناب سید صباح الدین عبدالرحمن صاحب، ایم، اے،

(۲)

ناصرالدین محمود کو عصامی التتمش کے بیٹے ناصرالدین کا لڑکا بتاتا ہے جس کا انتقال لکھنؤ میں ہوا مگر منہاج سراج نے صاف طور سے لکھا ہے، کہ ناصرالدین کے مرنے کے بعد جب التتمش کا سب سے چھوٹا لڑکا پیدا ہوا، تو اپنے مرحوم بیٹے کی یاد میں اس کا نام ناصرالدین ہی رکھا،

عصامی ناصرالدین محمود کی حکومت کے ابتدائی بارہ سال کے واقعات کو حذف کرکے ۶۵۶ھ کے مغلوں کے حملہ، اچہ اور ملتان کی تسخیر اور بلبن زر کی بغاوت کا ذکر کرتا ہے جو سنہ کی ترتیب کے لحاظ سے درست نہین، بلبن کے ساتھ زر کے لکھنے سے معلوم نہیں عصامی کی کیا مراد ہے، یہ بلبن زرد ہی ہے، جسکو منہاج سراج نے ملک عزالدین بلبن کشلوخاں لکھا ہے؛

عصامی نے ناصرالدین محمود اور بلبن کے لڑکوں سے متعلق ایک دلچسپ واقعہ لکھا ہے، دونوں کے لڑکے ایک روز باغ میں تفریح میں مشغول تھے، کہ بلبن کے لڑکون نے کہا:-

که چون والد ما دریں روزگار ... نباشد کسے زیرک و ہوشیار

ناصرالدین محمود کے لڑکوں کو یہ لاف زنی اچھی معلوم نہ ہوئی،

بگفتند کای جہان عزیز ... اگر ہست در خاں فراواں تمیز

هم آخر به بینی که اندر جهان — شود عاجز از زیرکی ناگهان

گراو پیر پخته و ما ئیم خام — چو خواهیم کاورا در آریم دام

بمیدان اسپش فرو افگنیم — بتدبیر او را پیاده کنیم

بلبن کے لڑکون کا خون جوش مین آیا، اور انھون نے چیلنج دیا، که وه اگر ایسا کر دکھائین گے تو وہ اتنی دینار ہار جائیں گے، محمود کے لڑکون نے اس چیلنج کو قبول کیا،

چو آن روز بگذشت هر چهار سر — بمیدان برفتند روز دگر

الغ خان دران روز چالش کنان — به پیچید در سمتِ میدان عنان

چو آمد به میدان بجوب اختری — همی گرد هر سوی جولانگری،

شنیدم یکے زان دو شهزادگان — ابا خانِ آزاده شد هم عنان

دو سه بار با خان دوانید اسپ — وزین پس به پیشش جهانیده اسپ

دراں هماں از دست چابک فگند — زخان خواست پس چابک آن هوشمند

فرود آمد از اسپ آن خانِ راد — سند چابک و دستِ شهزاده داد

وزاں پس زمیدان بگشتند باز — خرامان و خندان بگشتند باز

بلبن کو جب واقعہ کی نوعیت معلوم ہوئی تو بہت پریشان ہوا،

بدل گفت کابنا و فرمان روا — بدین سان که گشتند حیله گرا

یکے روز ما را به مکر و فسون — بگیرند و بندند و ریزند خون

ان سے چھٹکارا پانے کے لئے تدبیرین سوچتا رہا،

هم آخر شنیدم زنقصِ خرد — زبن بخستن زد یکے رائے بد

بشه در قفائے بداد ند زهر — بر آمد بهر سوے شورے به شهر



معلوم نہیں یہ قصہ کہاں تک سچ ہے، کسی تاریخ سے یہ پتہ نہیں چلتا، کہ ناصرالدین محمود کے دو جوان لڑکے تھے، کہیں کہیں اسکے ایک کمسن بچہ کا ذکر آتا ہے، مگر جب وہ مرا تو اسکی اولاد زینہ میں کوئی باقی نہ تھا، لیکن بلبن کا محمود کو زہر دینے کا واقعہ غور طلب ہے، ناصرالدین محمود کے آخری عہد کی کوئی معاصر تاریخ موجود نہیں، طبقات ناصری محمود کی وفات سے پانچ سال پہلے ہی ختم ہو جاتی ہے، بعد کی تاریخوں میں برنی کی فیروز شاہی بلبن کے عہد سے شروع ہوتی ہے، مگر اس میں اس واقعہ کی طرف کوئی اشارہ نہیں، تاریخ مبارک شاہی میں ہے،

"هم چنان زحمت بر تن مبارک سلطان غالب آمد، بتقدیر الله تعالیٰ یازدهم ماه جمادی الاول سنه اربع وستین وستمائة از دار الفنا بدار البقا رحلت فرمود" (ص ۳۹)

نظام الدین، فرشتہ اور بدایونی بھی رقمطراز ہیں کہ محمود بیمار پڑ کر مرا، لیکن عصامی کا معاصر ابن بطوطہ لکھتا ہے، کہ "غیاث الدین بلبن نے ناصرالدین کو مار ڈالا، اور خود بادشاہ بن بیٹھا" (ص ۶۲) اب حقیقت کچھ بھی ہو لیکن عصامی اور ابن بطوطہ کے بیان سے پتہ چلتا ہی، کہ محمد تغلق کے عہد تک عام روایت یہی تھی، کہ بلبن نے محمود کو زہر دیکر ہلاک کر دیا،

بلبن کے حال میں عصامی لکھتا ہے،:-

ز تاریخ بد شش صد و شصت و پنج — ز اجلاسِ او گشت گیتی زرنج

دوم سال در سمتِ چتور تاخت — ششم سال در ملکِ لاهور تاخت

ز اطرافِ دهلی هماں شیر مرد — بهر جا یکے جنگلے قلع کرد،

حصارِ جرالی وزکی زسر — عمارت بکرد آن شهِ نامور

نباشد از و حصن گوپال گیر — بدستش بسے سرکش آمد اسیر

بلبن کی تخت نشینی کا سنہ ضیاء الدین برنی نے ۶۶۲ھ (ص ۲۵) اور یحییٰ سرہندی مؤلف

تاریخ مبارک شاہی نے ۶۶۴ھ (ص ۴۰) لکھا ہے، عصامی ۶۶۵ھ لکھتا ہے، مگر بعد کے مورخوں میں نظام الدین بخشی اور فرشتہ نے ۶۶۴ھ ہی کو صحیح سمجھا ہے، چتور، جرالی اور زکی کے نام شاید غلط چھپ گئے ہیں، چتور، سنتور ہوگا، سنتور سے بظاہر وہی پہاڑیاں مراد ہیں جو دہرہ دون کے جنوب میں آج کل کوہ سوالک کہلاتی ہیں، جرالی بالکل واضح نہیں، بلبن کے ذکر میں مبارک شاہی میں ہے :۔

"در موضع مکرکھوری حصاری بنا کرد، آن را حصار نو نام نہادہ بدار الملک مراجعت کرد، بعدہٗ طرف جوالی عزیمت کرد (ص ۴۰)

مگر برنی جوالی سے مراد، جوالی شہر دہلی لیتا ہے، اسکی تاریخ سے کہیں پتہ نہیں چلتا کہ جوالی کسی خاص جگہ کا نام ہے، ایک جگہ وہ حصار جلالی کی تعمیر کا ذکر کرتا ہے :۔

"ہم دران نہضت حصار جلالی عمارت فرمود، وآن حصار را ہم بافغانان داد و آنچنان وزد خانہا را تھانہ ساخت وزمیں جلالی را ہم مفروز کرد وجلالی کہ مسکن قطاع طریق بود وہموارہ ابنائے سبیل ہندوستان را آنجا راہ قطع شدی موطن مسلمانان وحارسان راہ گشت، والی یومنا مستقیم ماند" (ص ۵۸)

جرالی سے عصامی کی مراد معلوم نہیں جوالی یا جلالی ہے، زکی بھی واضح نہیں ہوتا ہے گو ... کا ذکر تو برنی میں موجود ہے، (ص ۵۸)

عصامی نے لکھا ہے کہ بنگالہ میں طغرل کی بغاوت کا فتنہ بلبن کے آٹھویں سن جلوس میں شروع ہوا، برنی نے اسکی تاریخ چودھواں سن جلوس لکھا ہے، فرشتہ نے بھی ۶۷۸ھ لکھا ہے، طغرل کی سرکشی کے سلسلہ میں عصامی کا بیان ہے، کہ بلبن نے پہلے ترمتی کو طغرل کے خلاف بھیجا، مگر وہ شکست کھا کر فرار ہو گیا، بلبن نے اوسکو دار پر کھچوا دیا، اور دوسری بار بہادر کی نگرانی میں ایک لشکر جرار بھیجا، مگر اس کو بھی شکست ہوئی، تیسری بار بلبن خود گیا، اور طغرل پسپا ہو کر علی نامی ایک فوجی سپاہی کے ہاتھوں سے مارا گیا، برنی نے بھی طغرل کی بغاوت کا حال بہت ہی تفصیل سے لکھا ہے، لیکن اسکی تاریخ میں ترمتی کا نام کہیں نہیں آتا ہے، یحیی سرہندی کا بیان برنی سے بھی مختلف ہے، وہ امین خان کو لکھنوتی کا حاکم اور طغرل کو اس کا نائب بتاتا ہے، طغرل باغی ہوا، تو امین خان کو اوس نے مجبوس کر دیا، بلبن نے ترمتی کو بغاوت فرو کرنے کیلئے بھیجا، اسکے بعد ملک شہاب الدین میر اودھ کو روانہ کیا، اور ملک اختیار الدین نیک ترس نے طغرل کو زندہ گرفتار کیا، نظام الدین بخشی اور فرشتہ نے برنی ہی کی روایت قبول کی ہے، مگر فرشتہ نے دوسرے حملہ کے فوجی سردار کا نام ترمتی لکھا ہے، لیکن نظام الدین نے برنی کی طرح ترمتی کا ذکر نہیں کیا ہے،



بلبن کے لڑکے سلطان شہید اور مغل کی جنگ کا حال عصامی نے بہت ہی جوش خروش کے ساتھ لکھا ہے جسکے پڑھنے سے رزمیہ بیان کا پورا لطف حاصل ہوتا ہے،

معز الدین کیقباد کے زمانہ کے جو واقعات عصامی نے لکھے ہیں، وہ قریب قریب برنی سے ملتے جلتے ہیں، صرف ترتیب میں فرق ہے، کیخسرو کے قتل کا واقعہ برنی کے یہاں بہت ہی مختصر ہے، مگر عصامی نے تفصیل کے ساتھ لکھا ہے، جسکو فرشتہ نے عصامی کا حوالہ دیکر نقل کیا ہے، (دیکھو تاریخ فرشتہ جلد اول ص ۸۳ نولکشور) ناصر الدین بغرا اور کیقباد کی ملاقات کا حال عصامی نے بہت ہی موثر انداز میں لکھا ہے، اس ملاقات کے ذکر میں شاعروں اور ادیبوں نے قلم کی جولانیاں خوب دکھائی ہیں، خسرو نے تو قران السعدین کے نام سے ایک مثنوی ہی لکھی ہے، برنی نے بھی تاریخ فیروز شاہی میں اس موقع پر اپنی انشا پردازی کا اعلیٰ کمال دکھایا ہے، عصامی نے بھی اس واقعہ کو دلپذیر پیرایہ میں لکھا ہے، جو اسکی قادر الکلامی کی دلیل ہے،

کیقباد کے آخری عہد کے حال میں عصامی نے لکھا ہو کہ اس کی حکومت میں انتشار پھیلا تو فیروز خلجی (یعنی جلال الدین خلجی) بابل سے دہلی طلب کیا گیا، اور عماد الملک کے خطاب سے سرفراز ہوا، عصامی کی مراد بابل سے معلوم نہیں کیا ہو؟ برنی کا بیان ہے کہ وہ سمانہ سے بلایا گیا، اور سیاست خان کے لقب سے سرفراز کیا گیا، (تاریخ مبارک شاہی میں یہ خطاب شایستہ خان ہے) عصامی نے لکھا ہو کہ فیروز خلجی کو شاستی خان (؟) کا خطاب معز الدین کیقباد کے لڑکے شمس الدین کیومرث کے عہدِ حکومت میں ملا،

جلال الدین خلجی کی حکومت کے ذکر میں عصامی نے واقعات کے تقدم و تاخر کا خیال نہیں رکھا ہو، اور کہیں کہیں اس کا بیان برنی کی تاریخ سے مختلف ہے، مثلاً برنی کی تاریخ فیروز شاہی میں ہے، کہ مغلوں کے حملہ کو روکنے کے لئے جلال الدین خلجی نے خود فوج کی رہنمائی کی تھی لیکن عصامی نے لکھا ہے کہ ملک خامش نے اسکی سرداری کی، برنی نے ملک خاموش کا تو کہیں ذکر ہی نہیں کیا ہے، البتہ یحیی سرہندی نے اسکو جلال الدین خلجی کا عارض ممالک بتایا ہے، (ص ۶۲) چنگیز خان کے پوتے کا ہندوستان میں قیام کرنے اور سلطان کی لڑکی سے شادی کرنے کا ذکر عصامی نے مطلق نہیں کیا ہے،

عصامی سلطان علاء الدین خلجی کو بادشاہ ہونے سے پہلے برابر ملک گرشاسپ اور کبھی علی کہتا ہے، یہ خطاب کسی اور تاریخ میں میری نظر سے نہیں گذرا، جلال الدین خلجی کے قاتل کا نام برنی نے محمود سالم لکھا ہو، لیکن عصامی کا بیان ہو کہ علاء الدین نے خود قتل کیا،

جلال الدین کے زمانہ میں علاء الدین کی دکنی فتوحات کے ذکر میں عصامی اور برنی کے بیانات کچھ مختلف ہیں، برنی رقمطراز ہے کہ علاء الدین کڑہ سے نکل کر ایلچ پور پہنچا، ایلچ پور سے گھٹی لاجورہ آیا، دیوگیر کے راجہ رام دیو نے علاء الدین کی لشکر کشی کی خبر پاکر اپنے ایک ماما کے



ماتحت گھٹی لاجورہ ایک فوج بھیجی، لیکن علاء الدین نے اسکو شکست دی، اور دیوگیر کی طرف بڑھا، جہاں رام دیو نے زر و جواہر دیکر اطاعت قبول کرلی، عصامی کا بیان ہے، کہ گرشاسپ ملک یعنی علاء الدین کڑہ سے روانہ ہو کر گھٹی لاجورہ پہونچا، وہ ایلچ پور کا ذکر نہیں کرتا ہے، مگر برنی کا بیان صحیح ہے، کہ علاء الدین گھٹی لاجورہ جانے سے پہلے ایلچپور پہونچا، یہ ملحقات طبقات ناصری میں بھی مذکور تھا، جیسا کہ فرشتہ نے اپنی تاریخ میں حوالہ دیا ہے، عصامی کا بیان ہے کہ گھٹی لاجورہ میں وہان کے حاکم نے جسکو دیوگیر کے راجہ رام دیو نے مدد دینے سے انکار کر دیا، علاء الدین کے خلاف برسر پیکار رہا، اس جنگ میں گھٹی لاجورہ کی فوج کی طرف سے دو ہندو عورتون نے بڑی جانبازی دکھائی، گو آخر میں گرفتار ہوگئیں،

همان هر دو هندو زنانِ دلیر　　که بودند در کینه چون ماده شیر
یکایک بر افواجِ ترکان زدند　　بسے دنبل و بوق پیکان زدند
عجب کرد لشکر ازین چیرگی　　که ناید ز هندو چنین چیرگی
دو سه گام ازان جمله پستر شدند　　همان هندوان چیره دل تر شدند

" " " " "　　" " " " "

شنیدم که کاتهان دران کارزار　　مگر با دو هندو زن نامدار
ستادند بر ترک آویختند　　بسے خون در آن حربگه ریختند
هم آخر شدند از بس دار و گیر　　دران دشت بر دستِ ترکان اسیر
چو بر دستِ ترکان فتادآن دو زن　　که بودند چالاک و شمشیر زن
ببردند نزدیک گرشاسپ نیو　　عجب کرد ازان حال کشور خدیو
بگفتا بملکے که هندو زنان　　نتابند از پیش شیر افگنان

اس واقعہ کا ذکر فتوح السلاطین کے علاوہ کسی اور تاریخ میں میری نظر سے نہیں گذرا، اس جنگ کے بعد عصامی لکھتا ہے کہ علاؤ الدین کی فوج کھتکہ پہونچی،

بہ کھتکہ رسیدند با کروفر  همہ شہر کردند زیر و زبر

معلوم نہیں یہ کونسا مقام ہے،؟ اسی کے بعد دیوگیر کی تسخیر ہوئی، جہاں کے راجہ نے اطاعت قبول کر کے مندرجۂ ذیل چیزیں پیش کیں،

بسے نازکان ملائک فریب  همہ انس گیرندہ و خوش رکیب

نمودہ بیک چشمہ ہر نازنین،  وجود و عدم از میان وسرین

بسے سیم ساقان تعظیم دوست  شدہ مردم از ساق شان سیم دوست

همہ غرق زیور ز سر تا بپا  بہفتہ بہر چشم مردم ریا،

بر آن آہوان گشتہ شیران اسیر  ندیدم گہے آہوے شیرگیر

بپوشید پیرایہ ہر نازنین  سراسر مرصع ز دُرِ ثمین

بہر خانہ تودہاے گہر  برآوردہ ہر خانہ از سیم و زر

بہر سوز ترمینہ خروار ہا  بہر جانب از عطر انبار ہا،

بہر گوچہاپش زر بے شمار  بسے گنج فارغ ز تشویش مار

بسے جامہاے طبیعت پذیر  چہ کم آید آن جامۂ در دیوگیر

نہ چندان گرفتند مردان کار  کہ آید همہ عمر اندر شمار

مکلل یکے چتر گوہر نگار،  مرصع همہ از درِ شاہوار

جواہر نہ چندان کہ اہل قلم  بصد سال کردن تو اندر قسم،



بسے پیل و بس اشتر و راہوار  ازین ہشت زنجیر زان صد قطار

بیاورد در پیش گرشاسپ نیو

ابا دختر جان فزا رام دیو

یہ کوئی شاعرانہ مبالغہ نہیں، بلکہ برنی بھی لکھتا ہے،

"سلطان علاؤ الدین از دیوگیر چندان زر و نقرہ و جواہر و مروارید و نفایس و اوانی دابریشم و تیوالہ آورد کہ در قرن زیادت ازان تاریخ برآمدہ است، و در ہر عصری از اعصار بادشاہان در ہنگام تبدیل و تحویل وزرہاے فاخر خرچ شد، ہنوز بسے پیل و مال و جواہر و مروارید آوردہ، سلطان علاء الدین در خزانۂ دہلی موجود است"۔

البتہ برنی یہ ذکر نہیں کرتا ہے، کہ رام دیو نے اپنی لڑکی بھی پیش کی، اس صلح کے بعد عصامی کا بیان ہے کہ رام دیو کا لڑکا بھیلم جو کسی مہم پر گیا ہوا تھا، علاء الدین سے لڑنے کے لئے تیار ہوا، اسکے پاس پانچ لاکھ پیادہ فوج اور دس ہزار سوار تھے، مگر باپ کی وساطت سے وہ اپنے ارادہ سے باز آیا، برنی مذکورۂ بالا صلح کے بعد خاموش ہو جاتا ہے، مگر فرشتہ نے اس سلسلہ میں جو تفصیلات لکھی ہیں، وہ برنی اور عصامی سے بالکل مختلف ہیں، فرشتہ کا بیان ہے، کہ علاء الدین کڑہ سے روانہ ہو کر ایلچپور پہونچا، اور وہان سے دیوگڑھ پر دھاوا کیا، اتفاق سے دیوگڑہ کے راجہ رام دیو کا بیٹا اپنی ماں کے ساتھ کسی بت خانہ کی زیارت کیلئے باہر گیا تھا، راجہ نے علاء الدین کے حملہ کی خبر سُنی، تو دو تین ہزار سپاہیوں کو مقابلہ کے لئے بھیجا، جنھون نے دیوگڑھ سے دو کوس کے فاصلہ پر علاؤ الدین سے جنگ کی، مگر وہ پسپا ہو کر بھاگے، علاء الدین کی فوج نے دیوگڑہ کو لوٹ کر اسکے قلعہ کا محاصرہ کیا، محاصرہ کی مدت بڑھی تو علاؤ الدین نے پچاس من سونا، کئی من موتی، اور بیش بہا کپڑے لیکر رامدیو سے صلح کر لی،

اور دہلی واپس جانے کی تیاری کر رہا تھا، کہ رام دیو کا لڑکا اپنی فوج لیکر نمودار ہوا، باپ کی مداخلت اور ممانعت کے باوجود اس نے علاء الدین کے خلاف میدان جنگ میں فوج اتاری، اور دیوگڑھ سے تین کوس باہر ایک گھمسان لڑائی شروع ہوئی، ہندوؤں کی کثرت اور جانبازی سے قریب تھا کہ علاء الدین کی فوج کے پاؤں اکھڑ جائیں، مگر ملک نصرت کے جنگی فریب سے ہندو آخر میں مغلوب ہوئے، اور بھاگے، رامدیو نے پھر چھ سو من سونا، سات من موتی، دو من لعل و یاقوت و الماس و زمرد، ایک ہزار من چاندی، چار ہزار من ریشمی کپڑے وغیرہ دیکر اپنے اور ملک کو مامون و مصئون کیا، فرشتہ کی ان تفصیلات کا ماخذ شاید طبقات ناصری ہے، مگر فرشتہ کے معاصر نظام الدین نے برنی ہی کو اپنا ماخذ بنایا ہے، اس نے رامدیو کے لڑکے کی جنگ کا ذکر مطلق نہیں کیا ہے،

سلطان علاء الدین خلجی کے ذکر میں عصامی نے زیادہ تر اسکی فتوحات کا حال لکھا ہے، مغلوں اور ظفر خاں کی جنگ کے حال میں رزمیہ شان بدرجۂ اتم موجود ہے، ظفر خاں کی جانبازی دلیری اور بہادری کی تصویر بہت ہی موثر انداز میں کھینچی ہے، اس سلسلہ میں ایک عجیب بات لکھی ہے جو گو واقعہ نہ ہو لیکن دلچسپ ہے،

| | |
|---|---|
| ظفر خان چو فارغ شد از سیستان | بملک مغل کرد پیکے روان |
| فرستاد بر دست او معجرے | دگر سرمۂ غازۂ و چادرے |
| حدیثے نبشتہ چو زور آوران | نبشتہ در و کائے شہ کافران |
| یکے شاہ بنشست در ملک ہند | کہ بگرفت از تیغ تا آب سند |
| گرت ہست زورے دراں مرز و بوم | بر دل آر لشکر از آن ملک شوم |
| بیا تا چو مردان خروشش آوریم | بمیدان ہیجا دو چارے خوریم |



| | |
|---|---|
| دگر خود دریں کار کردی درنگ | نہ گیرد کسے پیش نامت بجنگ |
| ہماں سرمہ و غازہ در کار کن | بسے تو بہ از کار پیکار کن، |
| بہ معجر سر خویشتن را بپوش، | دگر بارہ در کار ہیجا مکوش |

ظفر خان مغلوں سے جنگ کرتا ہوا بڑی بہادری سے مرا، برنی نے لکھا ہے کہ علاء الدین اور اس کے بھائی الغ خاں کے رشک و حسد سے اسکی جان گئی، مگر عصامی نے اسکی طرف مطلق اشارہ نہیں کیا ہے،

عصامی نے مغلوں کے چھ حملوں کا ذکر کیا ہے، پہلا "قتلغ خواجہ" دوسرا اور چوتھا ترغی کی سپہ سالاری میں ہوا، ترغی پہلے حملہ میں بھی شریک تھا، مگر وہ سپہ سالار نہ تھا، تیسرے حملہ میں مغل تھری کے مقام پر علاء الدین کی فوج سے متصادم ہوئے، پانچواں حملہ علی بیگ و ترتاق اور چھٹا لبک نے کیا، برنی نے سات حملوں کا ذکر کیا ہے، بعد کے مورخوں میں یحییٰ سرہندی نے پانچ، فرشتہ نے چھ اور نظام الدین نے سات حملوں کا حال لکھا ہے، برنی کی روایت کے مطابق پہلا حملہ ۶۹۶ھ میں ہوا، جس میں الغ خان اور ظفر خان نے مغلوں کو جالندھر کے پاس شکست دی، یحییٰ سرہندی نے اس جنگ کے مقام کا نام منجھور لکھا ہے، (؟) اور اس میں ظفر خان کی شرکت کے بجائے ملک تغلق امیر دیالپور کا نام لکھا ہے، فرشتہ اور نظام الدین نے بھی اسی کو پہلا حملہ قرار دیا ہے، لیکن نظام الدین کے یہاں لڑائی کی جگہ کا نام جار منجور منقول ہے، (صـ ۱۴۱) عصامی اس حملہ کا ذکر مطلق نہیں کرتا ہے، مغلوں کا دوسرا حملہ قتلغ خواجہ کی سرداری میں ہوا، جس میں ظفر خان مارا گیا، اسی کی تفصیل عصامی نے لکھی ہے تیسرا حملہ ۷۰۳ھ میں ترغی نے کیا، عصامی کے بیان کے مطابق یہ دوسرا حملہ تھا، یہ حملہ علاء الدین کی فوج کے لئے بہت ہی ہلاکت خیز ہوا، لیکن قبل اس کے کہ اسکی فوج پسپا ہو، مغلوں کو رسد کی

کمی کی وجہ سے مجبوراً واپس جانا پڑا، یحییٰ سرہندی کا بیان ہے کہ اس معرکہ میں ترغی گرفتار ہوگیا تھا، مگر برنی اور عصامی کے بیان سے اس کی تائید نہیں ہوتی ہے، فرشتہ اور نظام الدین کی روایت بھی برنی سے مختلف نہیں، عصامی کا تو بیان ہے کہ مذکورۂ بالا حملہ کے بعد ترغی نے پھر ہندوستان پر فوج کشی کی، جو اس عہد میں مغلوں کا چوتھا حملہ تھا، لیکن برنی کی روایت سے ۷۰۳ھ کے بعد ترغی کا پھر ہندوستان آنا ثابت نہیں ہوتا ہے، علی بیگ اور ترتاک کے حملہ کو برنی نے چوتھا حملہ لکھا ہے، یحییٰ سرہندی، فرشتہ اور نظام الدین نے بھی اسی کو چوتھا حملہ قرار دیا ہے، گو ترتاک کے نام میں کچھ اختلاف ہے، یحییٰ سرہندی اس کو ترتق اور فرشتہ ترپال لکھتا ہے، عصامی کے بیان کے مطابق جو حملہ تیسرا ہے، اس کا ذکر برنی، سرہندی اور فرشتہ نے نہیں کیا ہے عصامی نے علی بیگ اور ترتاک کے خلاف جنگ کرنے والے امیر کا نام ملک نایک لکھا ہے جو اور کسی تاریخ میں نہیں، اس حملہ کے بعد عصامی نے صرف کبک (جس کو برنی نے کنک، یحییٰ سرہندی نے کیک، نظام الدین نے کبیک اور فرشتہ نے کنگ لکھا ہی) کے حملہ کا ذکر کیا ہے، یحییٰ نے پانچویں اور ساتویں حملے کا ذکر ایک ساتھ کر کے چھٹے کو نظر انداز کر دیا ہے، نظام الدین نے بھی برنی کی تقلید میں سات حملوں کا ذکر کیا ہے، لیکن فرشتہ نے ایک یعنی چھٹے حملہ کو حذف کر دیا ہے،

رنتھنبور کی تسخیر کے ذکر میں عصامی نے لکھا ہے کہ گجرات سے کچھ نومسلم قیزی محمد شاہ اور کابہرو علاء الدین کی فوج سے فرار ہو کر رنتھنبور کے راجہ کے یہاں پناہ گزین تھے، الغ خان نے ان مفرورین کو واپس کر دینے کے لئے راجہ کو خط لکھا، لیکن اوس نے انکار کیا تو شاہی فوج حملہ آور ہوئی، الغ خاں کو حملہ میں کامیابی نہیں ہوئی، بلکہ جیسا کہ برنی کا بیان ہے، کہ نصرت خان کو محاصرہ میں ایک گولہ سے مارا گیا، عصامی نصرت خان کے مارے جانے



کا ذکر نہیں کرتا ہے، علاء الدین الغ خان کی مدد کو روانہ ہوا، برنی کی تاریخ میں ہے، کہ علاء الدین جب رنتھنبور کی تسخیر کے لئے جا رہا تھا، تو تلپت میں اسکے بھتیجے اکت خان نے اس پر قاتلانہ حملہ کیا، لیکن عصامی کا بیان ہے، کہ یہ واقعہ چتوڑ کی مہم کے زمانہ میں پیش آیا، یحییٰ سرہندی نے اس واقعہ کا ذکر ہی نہیں کیا ہے، نظام الدین اور فرشتہ برنی ہی کی تائید کرتے ہیں، رنتھنبور کا قلعہ ایک سال کے محاصرہ کے بعد فتح ہوا، وہاں کا راجہ ہمیر دیو جب بالکل مایوس ہوگیا تو عصامی کا بیان ہے، کہ

یکے جوہرے کرد رائے ہمیر      برآمد ز ہر کنگرہ زنفیر،

یکے آتشے در حرم بر فروخت      ہمہ محرمان حرم را بسوخت

نفائس تمامی در آتش فگند      ہمہ خانماں کرد برخود سپند

پس انگہ سر خویش را کرد گل      بدان تا سرش چو ببرّد اجل

نگردد سرش دست آویز کس      نیابد کسے بر سرش دست رس

طلب کرد اصحاب نادر درا      وداعے ہمی کرد ہر مرد را

غریوے برآمد درون حصار،

بنالید دیوار و در زار زار،

عصامی لکھتا ہے کہ ہمیر کے سارے کے سارے ساتھی لڑتے ہوئے مارے گئے، برنی نے قلعہ کی فتح کے ذکر میں اختصار سے کام لیا ہی، لیکن فرشتہ رقمطراز ہے، کہ جب قلعہ فتح ہوا، تو علاء الدین نے ہمیر کے کل وزراء کو یہ کہکر قتل کرایا، کہ جب یہ بے وفا اپنے مالک کے نہ ہوئے تو ہمارے کب ہوں گے، اور قلعہ کے اندر داخل ہوا، تو اس کو بے حساب دولت ملی، جو اس نے الماس بیگ الغ خان کو عطا کی، واللہ اعلم، آگے چل کر عصامی نے لکھا ہے کہ

علاء الدین نے بدگمان ہو کر الغ خاں کو زہر دیا جس سے وہ مر گیا، مگر برنی کا بیان ہے کہ
معبر اور تلنگ کی تسخیر کو جا رہا تھا کہ راستہ میں مر گیا، اسکی لاش دہلی آئی، علاء الدین اسکی موت سے
بہت ہی اندوہگین ہوا، اور ایصال ثواب کیلئے صدقے تقسیم کئے، (صفحہ ۳۳۰)

علاء الدین کے عہد کی دکنی فتوحات کے سلسلہ میں برنی اور عصامی کے بیانات میں تھوڑا اختلاف ہے، برنی کے قول کے مطابق ملک نایب پہلی بار ۷۰۹ھ سے پہلے دیوگیر گیا، وہاں سے رامدیو اور اس کے لڑکوں کو گرفتار کرکے دہلی فاتح اور منصور واپس آیا، عصامی کے بیان سے بھی اسکی تصدیق ہوتی ہے، دوسری بار ۷۰۹ھ میں ارنگل گیا، راستہ میں دیوگیر کے راجہ رامدیو نے جو علاء الدین کا باجگذار ہو کر اپنی سلطنت کو واپس چلا گیا تھا، ہر قسم کی مدد پہنچائی، ملک نایب نے ارنگل پہنچکر اس کے قلعہ کا محاصرہ کیا، اور سخت معرکہ کے بعد اس کا راجہ لدر دیو پسپا ہوا، اس نے بے شمار ہاتھی، گھوڑے، نقد و جواہر پیش کرکے امان چاہی، فتوح السلاطین میں اس مہم کا ذکر بھی اسی طرح ہے، تیسری بار ملک نایب ۷۱۰ھ میں دھور سمندر اور معبر کی طرف گیا، برنی کا بیان ہے کہ دھور سمندر جاتے ہوئے ملک نایب دیوگیر پہونچا، تو اسکو معلوم ہوا کہ رامدیو مر گیا ہے، وہ آگے بڑھا، اور دھور سمندر اور معبر کو فتح کرکے ۷۱۱ھ میں دہلی واپس آیا، اسکے بعد برنی صرف یہ لکھ کر خاموش ہو جاتا ہے کہ اسی سال تلنگ کے راجہ لدر دیو نے بیس ہاتھی بھیجکر یہ درخواست کی کہ "اس کا موعودہ خراج دیوگیر میں کسی کو بھیج کر وصول کر لیا جائے" مگر عصامی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ملک نایب ۷۱۱ھ کے بعد ایک بار پھر دیوگڑھ گیا، رامدیو کے بعد اسکے لڑکے بھیلم نے سرکشی اختیار کی، تو علاء الدین نے اس کی بغاوت کو فرد کرنے کے لئے ملک نایب کو پھر بھیجا، ملک نایب نے جنگ کئے بغیر دیوگیر کو شاہی مملکت میں پھر داخل کر لیا، تاریخ فرشتہ میں بھی ملک نایب کا چوتھی بار دیوگیر پہونچنا



مذکور ہے، اس کا بیان ہے کہ "تلنگ کے راجہ کا خط" ملا تو ملک نایب خراج وصول کرنے روانہ ہوا، اور دیوگڑھ پہونچکر رامدیو کے بیٹے کی بھی خبر لی، اس کو قتل کرکے ملک کو دشمنوں اور سرکشوں سے بالکل صاف کر دیا، فتوح السلاطین میں رام دیو کے لڑکے کے قتل کا ذکر نہیں ہے،

خبر شد بہ بھیلم کہ آمد سپاہ — چو کم دید خود را سرِ حرب گاہ
نداد ہ مصافے ہزیمت نمود — ملک نایب ایں ماجرا چوں شنود
در آمد خروشاں بصد دار و گیر — گرفت آنگہے قلعۂ دیوگیر
کسے را نہ کشت و کسے را نہ بست — ہمہ خلق شہر از امانش برست

ہمہ شہر و کشور چناں ضبط کرد،
کہ کس سر نہ پیچید ازاں شیر مرد

عصامی گجرات کی تسخیر کے سلسلہ میں الغ خان اور نصرت خان کی مہم کے بعد ملک احمد جھیتم کی لشکر کشی کا بھی ذکر کرتا ہے، جس نے پٹن وغیرہ کو فتح کرکے رائے کرن کی لڑکی دول دیوی کو حاصل کیا، برنی نے گجرات کے اس دوسرے حملہ کا ذکر نہیں کیا ہے، مگر امیر خسرو کی مشہور مثنوی دول رانی میں گجرات کے دوسرے حملہ کی تفصیل مذکور ہے، گو اس حملہ کے فوجی سرداروں کے نام فتوح السلاطین کے نام سے مختلف ہیں، امیر خسرو کا بیان ہے کہ اس مہم پر الف خان اور پنچمین مامور ہوئے تھے، عصامی نے ملک احمد جھیتم کا نام معلوم نہیں کس سند پر لکھا ہے، عصامی کے زیر نظر امیر خسرو کی کوئی تصنیف شاید نہ تھی، اسی لئے خضر خان اور دول رانی کے عشق و وصال کی داستان کی تفصیل میں خسرو کی مثنوی کا فتوح السلاطین پر کوئی اثر نہیں، تعجب ہے، کہ امیر خسرو نے جس واقعہ کے بیان میں اپنے

شاعرانہ کمال کا سارا زور تمام کر دیا ہے، اس کا ذکر برنی نے اپنی تاریخ میں کہیں نہیں کیا ہے، تاریخ مبارک شاہی میں بھی اس واقعہ کو نظر انداز کر دیا گیا ہے، بعد کے مورخوں میں نظام الدین نے بھی اس واقعہ کو حذف کر دیا ہے، البتہ فرشتہ نے قاضی احمد غفاری کی تاریخ جہان آرا کے ذریعہ سے اس واقعہ کو تفصیل سے لکھا ہے،

علاء الدین کی وفات کے بعد ملک کافور کے کفران نعمت، خضر خان اور شادی خان کیساتھ بے رحمانہ سلوک، پھر اس کے قتل اور شہاب الدین کی معزولی کی تفصیلات میں عصامی اور برنی کے بیانات کم وبیش یکساں ہیں، قطب الدین خلجی کے ذکر میں گجرات کی مہم، دیوگیر کی تسخیر، یک لکھی کی سرکشی اور سرکوبی اور خسرو خان کی دکنی فتوحات کے بیان میں تاریخ فیروز شاہی اور فتوح السلاطین میں کچھ زیادہ فرق نہیں، البتہ عصامی نے لکھا ہے کہ یک لکھی کی سرکوبی کے لئے خسرو خاں گیا، مگر برنی کے بیان کے مطابق قطب الدین نے دوسرے امراء کو بھیجا، خسرو خاں اور پرداریوں کی فتنہ انگیزی، شورہ پشتی اور سفاکی کے واقعات عصامی نے برنی ہی کی طرح لکھے ہیں، اس کے بعد ناصر الدین (یعنی خسرو خاں) اور ملک غازی (یعنی غیاث الدین تغلق) کی جنگ کا حال برنی سے زیادہ تفصیل کیساتھ درج ہے، جس میں رزمیہ شان بھی بدرجہ کمال موجود ہے،

(باقی)

---





# تلخیص و تبصرہ

## مسلمانون کے مستعمل سنہ

اسلام کے شروع سے لے کر اس وقت تک مسلمانوں میں مختلف قسم کے سنہ مستعمل ہوتے رہے، جن کی تعداد بیس کے قریب ہے، ایرانی فاضل، ایس۔ ایچ تقی زادہ نے ان سنوں پر لندن کے بلٹن آف دی اسکول آف دی اورنٹیل اسٹڈیز میں ایک مقالہ لکھا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے:-

**۱- ہجری قمری سنہ** جاہلی عرب سال کا حساب چاند کے مہینون سے کرتے تھے، اسلام نے اس کو برقرار رکھا، مگر عرب جاہلیت کی طرح ابتداے اسلام میں بھی کسی خاص سنہ کا رواج نہ تھا، سب سے پہلے ہجرت نبوی کے تقریباً سترہ سال بعد اس سنہ کا رواج ہوا، چونکہ یہ چاند کے حساب سے آنحضرت صلعم کی ہجرت کے سال یعنی ۶۲۲ سنہ ء سے شمار کیا جاتا ہے، اس لئے یہ سنہ ہجری قمری کہلاتا ہے، لیکن سال کی ابتدا، ماہ ربیع الاول کی بجاے جس میں آپ نے ہجرت فرمائی تھی، ماہ محرم سے ہوتی ہے، جس سے اہل عرب اپنا سال شروع کرتے تھے،

**۲- ہجری شمسی فارسی سنہ**
**۳- ہجری شمسی مصری سنہ** یہ صحیح طور پر نہیں کہا جاسکتا کہ کب سے اس سنہ کا رواج ہوا

مگر تاریخ سے اتنا پتہ چلتا ہے کہ عباسی خلافت کے شروع میں یہ سنہ رائج تھا، اور خراج کی وصولی کی دقتوں کی وجہ سے یہ شمسی سنہ اختیار کیا گیا تھا، اسی لئے یہ سنہ خراجی بھی کہلاتا ہے، مسلمانوں کے عہدِ حکومت میں خراج شمسی حساب سے وصول کیا جاتا تھا، اور حکومت کے دفاتر میں اس کا اندراج قمری سال کے مطابق ہوتا تھا، لیکن آگے چل کر یہ مشکل پڑی کہ ہر شمسی اور قمری سال میں دس دن پندرہ گھنٹے بارہ منٹ کا فرق ہونے کی وجہ سے ہر تینتیس سال کے بعد ایک قمری سال بڑھتا چلا جاتا تھا، چنانچہ مختلف مسلمان بادشاہوں کے زمانہ میں اس مشکل کا یہ حل نکالا گیا کہ ہر تینتیس شمسی سال میں ایک سال کا اضافہ کرکے اسکو قمری سال بنا لیا گیا، مثلاً متوکل علی اللہ کے زمانہ میں دونوں سال کا فرق بڑھتے بڑھتے سنہ ۲۴۲ھ میں پورے ایک سال کا فرق پڑ گیا تھا، اور حکومت کے دفاتر میں یوں درج ہونے لگا تھا، کہ سنہ ۲۴۲ھ میں سنہ ۲۴۱ھ کا مالیہ وصول ہوا، اور سنہ ۲۴۳ھ میں سنہ ۲۴۲ھ کا، جب متوکل کو معلوم ہوا تو اس نے اپنے درباری منجم علی بن یحیٰی کو اس کی اصلاح کا حکم دیا، چنانچہ اس کی تجویز کے مطابق دفاتر سے ایک قمری سال سنہ ۲۴۲ھ چھوڑ دیا گیا،

مصر اور فارس میں شمسی اور قمری سال کا یہی طریقہ رائج تھا، مگر مصری مسلمانوں میں اسکندری تقویم کے مطابق شمسی سال ۳۶۵ ¼ دن کا ہوتا تھا، اور فارسی مسلمانون کے ہاں قدیم ایرانی تقویم کے مطابق ۳۶۵ دن کا،

۴ - مالیہ ہجریہ سنہ — سنہ ۱۲۰۹ھ میں ترکی حکومت نے سنہ خراجیہ کی طرح سنہ مالیہ کے نام سے ایک نیا سنہ جاری کیا جس کا حساب ہجری سنہ سے ہوتا تھا، لیکن جولیسی سال اور شامی مہینوں کے ناموں کے ساتھ اس میں بھی ہر تینتیس سال کے بعد شمسی سال میں ایک سال بڑھا کر اس کو قمری بنا لیا جاتا تھا، یہ طریقہ سنہ ۱۲۰۰ھ تک جاری رہا،



۵ - ہجری شمسی ایرانیہ سنہ — سنہ ۱۹۲۵ء میں ایران میں پارلیمنٹ کی تجویز کے مطابق ہجری شمسی سن کو رائج کیا گیا، مگر مہینون کے نام فارسی اور موجودہ تقویم کے مطابق ابتدائی چھ مہینے ۳۱ دن کے اور باقی مہینے ۲۹ دن کے رکھے گئے، صرف بارہواں مہینہ ہر چار سال میں ۳۰ دن کا رکھا گیا، موجودہ حکومت میں قمری اور شمسی دونون سنہ استعمال کئے جاتے ہیں، مذہبی چھٹیاں قمری سنہ کے مطابق دی جاتی ہیں، اور باقی سارا مالی کام شمسی حساب کے مطابق کیا جاتا ہے، شمسی سال کا پہلا مہینہ انگریزی مہینوں کے برخلاف موسم بہار یعنی ۲۱ر مارچ سے شروع ہوتا ہے،

۶ - یزدگردی سنہ — اسلام سے پہلے ایران میں یہ رواج تھا کہ ہر نئے بادشاہ کی تخت نشینی سے اس بادشاہ کے نام سے ایک نیا سنہ جاری ہوتا تھا، ساسانی خاندان کا اخیر فرمانروا یزدگرد تھا، وہ سنہ ۶۳۲ء میں تخت نشین ہوا، اس سال سے یزدگردی سنہ شمار ہوتا ہے، جب مسلمانوں کا قبضہ ایران پر ہوا، اور وہان کے لوگ مسلمان ہوئے تو ایک زمانہ تک ان کے ہاں یہ سنہ جاری رہا، اور اب تک زردشتیوں اور ہندوستان کے پارسیوں میں بھی سنہ مستعمل ہے،

قدیم ایرانیوں کے ہاں یزدگردی مہینے تیس تیس دن کے ہوتے تھے، اور باقی پانچ دن آٹھوین مہینے آبان کے آخر میں بڑھا دیئے جاتے تھے، موجودہ زردشتی اور پارسی بارہویں مہینے کے آخر میں ان پانچ دنوں کو بڑھا دیتے ہیں،

۷ - مجوسیہ سنہ — مسلمانون کی تصنیفات میں اس کا نام تاریخ مجوس ہے، کسی زمانہ میں ایران کے مختلف حصوں خاصکر طبرستان، گیلان، قم اور ایران کے مرکزی صوبوں کے لوگ، اور خراسان اور ماوراء النہر کے زردشت اس سنہ کو عام طور پر استعمال

کرتے تھے، یزدگردی اور مجوسی سنہ میں اس کے سوا کوئی فرق نہیں کہ مجوسی سنہ یزدگرد کے مارے جانے کے دوسرے سال یعنی ۶۵۲ء سے شروع ہوتا ہے، اس لحاظ سے اگر یزدگردی سنہ میں بیس برس گھٹا دیے جائیں، تو وہ مجوسی سنہ بن جاتا ہے،

۸۔ جلالی یا ملک شاہی سنہ — سلجوقی فرمانروا سلطان جلال الدین ملک شاہ کے زمانہ میں جب قمری اور شمسی سالوں میں کمی بیشی کی دقت پیش آئی، تو اس نے ۴۷۱ھ میں اپنے منجموں کو اس کی اصلاح کا حکم دیا۔ چنانچہ انھوں نے جن میں سے ایک عمر خیام بھی تھا، شمسی سال کی اصلاح کرکے ایک نیا سنہ جاری کیا، جس کا نام سنہ جلالی یا سنہ ملکشاہی رکھا گیا، ملک شاہ نے مذہبی امور کے لئے قمری سال کو برقرار رکھا، اور مالی تنظیمات میں منجمین کے اصلاح کردہ سنہ کو رائج کیا، اس وقت سے دونوں سنہ یعنی قمری اور شمسی ساتھ ساتھ استعمال ہونے لگے، شمسی سنہ کے مہینے فارسی تھے۔ اس کے کل مہینے تیس تیس دن کے تھے، اخیر کے مہینے اسفندار میں پانچ دن اور ہر چار سال میں چھ دن بڑھا دیے جاتے تھے،

۹۔ خانی یا چنگیزی سنہ — یہ سنہ مشہور چنگیز خان کی تخت نشینی کے سال یعنی ۶۰۳ھ سے شمار کیا جاتا ہے، یہ سنہ بہت کم مستعمل ہوا ہے، صرف ابو محمد عطا بن احمد بن محمد بن خواجم غازی سمرقندی کی ایک عربی قلمی تصنیف میں جو علم ہیئت پر ہے، اور شاہ عباس اول کے مشہور منجم ملا مظفر کی شرح بست باب میں استعمال ہوا ہے، اس سنہ میں مہینے فارسی استعمال کئے گئے ہیں،

۱۰۔ خانی خازانی سنہ — یہ سنہ ۱۰ یا ۱۱ رجب ۷۰۱ھ سے شمار کیا جاتا ہے، اور تاریخ خانی کی شہادت کے مطابق پہلی رجب ۷۰۱ھ شمار ہوتا ہے،



۱۱۔ الٰہی سنہ — شہنشاہ اکبر نے ۹۹۲ھ میں اس سنہ کو جاری کیا تھا، جو شاہ جہان کی تخت نشینی کے سال تک برابر استعمال ہوتا رہا، یہ سنہ اکبر کی تخت نشینی کے سال یعنی ۹۶۳ھ/۱۵۵۶ء سے شمار کیا جاتا ہے، یہ سنہ شمسی تھا، اس کے مہینوں کے آخر میں پانچ دن کا اضافہ کرنے کی بجائے ان کو مہینوں میں بانٹ دیا گیا تھا،

۱۲۔ عیسوی سنہ — ترکی میں سب سے پہلے ۱۹۲۶ء سے اس کا رواج ہوا، یہ سنہ گریگوری تقویم کے مطابق ہے، مارچ، مئی اور اگست کے علاوہ اس کے باقی مہینوں کے نام شامی ہیں،

۱۳۔ تخلیقی سنہ — مسلمان مورخوں نے اپنی کتابوں میں اس سنہ کو استعمال کیا ہے، یہودیوں اور عیسائیوں کا اس میں بہت اختلاف ہے، کہ یہ سنہ کب سے شروع ہوا،

۱۴۔ طوفانی سنہ — یہ سنہ طوفانِ نوحؑ سے شمار کیا جاتا ہے، اس سنہ کے اجرار کی تاریخ میں بھی عربی اور فارسی مورخوں کا سخت اختلاف ہے، ابو معشر بلخی، حمزہ اصفہانی، مسعودی، سجزی، بیرونی کوشیار، صفدی علی یزدی کے دیئے ہوئے سنین سے بالترتیب یہ سنہ نکلتے ہیں، ۳۱۰۱ق م۔ ۳۱۰۴ق م، ۲۲۳۶ق م، ۳۱۰۳ق م، ۳۰۱۴ق م، ۳۰۹۲ق م، ۳۱۴۷ق م، ۲۶۰۲ق م،

۱۵۔ اسکندری سنہ — اکثر مسلمان مورخوں نے اس کو اپنی تصنیفات میں استعمال کیا ہے، اس کا مشہور نام تاریخ اسکندری ہے، مسلمانوں نے اس کو شامیوں سے لیا تھا، جن میں یہ عام طور پر مستعمل تھا، یہ سنہ باختلاف روایات ۳۱۱ق م۔ یا ۳۱۲ق م سے شروع ہوتا ہے،

۱۶۔ تاریخ الصفر — یہ سنہ پہلی جنوری ۳۸ق م سے شمار کیا جاتا ہے، خیال کیا جاتا ہے کہ اسی تاریخ کو گاتھس نے اسپین فتح کیا تھا، اسپین کے مسلمانوں میں یہ تاریخ رائج تھی، محمد بن

ریحق بن عبدالکریم نے علم ہیئت پر اپنی ایک کتاب میں جس کا ایک قلمی نسخہ برلن کے کتبخانہ میں ہے، اس تاریخ کو استعمال کیا ہے،

۱۷۔ تاریخ الشہداء | اس کا دوسرا نام تاریخ العقبات ہے، یہ ۲۹ راگست ۲۸۴ء سے شروع ہوتی ہے، کسی زمانہ میں یہ مصر میں رائج تھی، عیسائیوں کی عربی تصنیفات میں یہ تاریخ عام طور پر پائی جاتی ہے،

۱۸۔ معتضدی تقویم | عباسی خلیفہ معتضد باللہ کے زمانہ میں ۲۸۲ھ کا نوروز ۱۱ جون کے بجائے ۱۲ راپریل کو پڑ رہا تھا، اس لئے پرانی تقویم میں اصلاح کر کے معتضدی تقویم کے نام سے ایک نئی تقویم بنائی گئی، اس میں شمسی سال کے پانچ دنوں کو آٹھویں مہینے آبان میں بڑھانے کی بجائے ہر چار سال کے بعد چھ دن کا اضافہ کر دیا جاتا تھا، یہ نئی تقویم غالبًا جلالی تاریخ کے وجود میں آنے تک برابر استعمال ہوتی رہی،

خوارزم کے فرمانروا احمد بن محمد بن عراق بن منصور نے اسی معتضدی تقویم کے مطابق ۳۴۸ھ / ۹۵۹ء میں خوارزمی تقویم کی اصلاح کی،

۱۹۔ خلف بن احمد کی تقویم، | سیستان کے صفاری شہزادہ خلف بن احمد نے ایک نئی تقویم بنائی تھی، فارسی کتاب نوروزنامہ میں جو عمر خیام کی طرف منسوب ہے لکھا ہے کہ اس کتاب کے مصنف کے وقت تک اسی نئی تقویم میں سولہ دن کا فرق ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نئی تقویم کچھ زیادہ صحت کے ساتھ نہیں بنی تھی،

۲۰۔ ۱۵۲۵ء سے پہلے کی ایرانی تقویم، | ۱۵۲۵ء کی اصلاحی تقویم سے پہلے ایران میں ایک دوسری تقویم رائج تھی، جس کے مہینوں کے نام بارہ برجوں (حمل، ثور، جوزاء، سرطان، اسد، سنبلہ، میزان، عقرب، قوس، جدی، دلو، حوت) کے



ناموں پر رکھے گئے تھے، اس تقویم کا سنہ موسم بہار یعنی ۲۱ رمارچ سے شروع ہوتا تھا، موجودہ افغانستان میں یہی تقویم رائج ہے، مگر سنہ ہجری شمسی کے ساتھ،

ان کے علاوہ مسلمانوں کے ہاں اور بھی بہت سی تاریخوں کے نام ملتے ہیں، جیسے تاریخ بخت نصر، مقدونیہ کے فلپ کی تاریخ، تاریخ اگسٹس، تاریخ انٹونیس، وغیرہ، لیکن چونکہ ان کا شاذونادر ہی استعمال ہوا ہے، اس لئے ان کے بتانے کی ضرورت نہیں،

"ی"

# اخبار علمیہ

## مریخ میں آبادی

زمین سے سب سے قریب سیارہ مریخ ہے اور وہ برابر زمین سے قریب تر ہوتا جارہا ہے، گذشتہ ہفتہ وہ زمین سے بہت قریب آگیا تھا اور زمین سے اس کا فاصلہ ۳۰۶۰۰۰۰۰ میل رہ گیا تھا،

مریخ کی آبادی کا نظریہ ۱۸۷۷ء میں جب ایک اطالوی ہیئت داں شیاپریلی (Schiaparelli) نے کرۂ مریخ کی نہروں کے دھندلے نشانات کی تصویر لی اور آگے بڑھا، شیاپریلی کے اس نظریہ سے فائدہ اٹھا کر امریکہ کے مشہور ہیئت داں پرسیول لاول (Percival Lowell) نے دعویٰ کیا کہ وہ نہروں کے نشانات کو صاف طور پر دیکھ سکتا ہے، لاول کا یہ خیال تھا کہ مریخ کے باشندوں نے یہ نہریں اس لئے کھودی ہیں تاکہ قطبین پر جو برف پانی بن کر بہ رہی ہے، اس سے ان نہروں کے ذریعہ خشک زمینوں کو سیراب کیا جائے،

لیکن بعض دوسرے ہیئت دانوں نے جن میں سے بعض لاول سے بھی زیادہ دقیق النظر تھے، اس کی تردید کی، کہ یہ نہریں نہیں ہیں، بلکہ ہمارے ذہن اور نظر کا دھوکہ ہیں،

کرۂ مریخ پر نباتات کی روئیدگی بھی ہیئت دانوں کا مشہور نظریہ ہے، اور اس کا ثبوت یہ دیا جاتا ہے، کہ مریخ میں جو سرخ رنگ نظر آتا ہے، یہ اسی روئیدگی کا نتیجہ ہے، لیکن اب اس



رنگ کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ مریخ کی زمین نے کیمیائی طریقہ پر آکسیجن کو جذب کر لیا ہے جس کی وجہ سے وہ زنگ آلود ہو گئی ہے، اس کرہ کی سطح پر جو سیاہ دھبے ہیں وہ سردی کے موسم میں زیادہ واضح نظر آتے ہیں، گرمی کے موسم میں ان کا رنگ سبزی مائل نیلگوں ہوتا ہے، اور سردی میں بادامی زردی مائل، رنگ کا یہ تغیر اس بات کا قوی ثبوت ہے، کہ مریخ کی زمین پر روئیدگی ہے،

اس سلسلہ میں ایک شبہہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ زمین کے سبز درختوں میں خضرہ (Chlorophyll) پایا جاتا ہے، لیکن جب مریخ کی سبزی کا طیف پیمائی تجزیہ (Spectroscopic Analysis) کیا جاتا ہے، تو اس میں خضرہ نہیں دکھائی دیتا، شاید اسکی وجہ یہ ہو کہ زمین کے سبز درختوں میں خضرہ آفتاب کی روشنی کو حاصل کرنے کا ذریعہ بنتا ہے، اور چونکہ مریخ کی حالت زمین سے مختلف ہے اس لئے وہاں خضرہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے،

مریخ میں جاندار کا ہونا بھی ایک قیاس ہی ہے، یہ کرہ زمین سے چھوٹا سرد اور خشک ہے، اس کی ہوا بہت ہلکی ہے، مونٹ ولسن کے ماہرین ہیئت آدمس اور ڈنہم کے نظریہ کے مطابق مریخ میں زمین سے دس فیصدی کم آکسیجن ہے، لیکن خود ہمارے کرۂ زمین میں بھی بہت سے ایسے جاندار موجود ہیں، جو آکسیجن کی موجودہ مقدار سے بھی کم میں زندگی بسر کر سکتے ہیں، بہت ممکن ہے کہ مریخ میں ایسے ہی کم آکسیجن میں سانس لینے والے جاندار ہوں، یا وہ آکسیجن کی کمی کی وجہ سے اسکی کم مقدار میں زندگی بسر کرنے کے عادی ہو گئے ہوں، ایسے جاندار ذہین تو ہو سکتے ہیں مگر وہ بہت ہی سست ہوں گے،

آیندہ سال کیلیٹشن کی دو سو انچ لمبی دوربین تیار ہو جانے کے بعد بھی مریخ کی آبادی کا مسئلہ غالباً حل نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس دوربین میں سے مریخ کی جسامت زیادہ بڑی ہو کر

نظر تو آسکتی ہے، لیکن فضائی تبدیلیوں کی وجہ سے وہ صاف نہیں دکھائی دیسکتا،

اگر مریخ کے باشندے زمین کے باشندوں سے اشاروں کے ذریعہ سے کچھ کہنا چاہیں تو ان کے لئے یہ ایک اچھا موقع ہے، اگر وہ ایک بلند مینار پر ڈیڑھ کرور کھرب شمعوں کی طاقت کی ایک بتی جلائیں تو شاید مونٹ ولسن کی ایک سوانچ لمبی دوربین میں اس کی کچھ خفیف روشنی دکھائی دے سکے، بہرحال مریخ کی آبادی سے ابتک نامہ وپیام کا کوئی ذریعہ نہیں پیدا ہوا ہے،

لاول کی رصدگاہ میں مشہور ہیئت داں ارل کارل سلیفر نے موجودہ ماہرین ہیئت سے زیادہ مریخ کا مطالعہ کیا ہے، چند سال پہلے اُس نے مریخ کی تصویریں لی تھیں جن سے معلوم ہوا کہ مریخ کی سطح پر اکثر بادل اور طوفان اٹھتے رہتے ہیں، اور خاصکر مریخ کے خط استوا کے قریب تو شدت کے ساتھ طوفان آتے رہتے ہیں، مگر ان کا زور صرف صبح کے وقت ہوتا ہے اور جیسے جیسے سورج بلند ہوتا جاتا ہے، بادل اور طوفان بھی غائب ہوتے چلے جاتے ہیں،

گزشتہ ہفتہ زمین کے شمالی حصہ سے زیادہ اس کے جنوبی حصہ میں مریخ صاف دکھائی دینے والا تھا، اس لئے ڈاکٹر سلیفر نے جنوبی افریقہ کے شہر بلوئیم فان ٹین کی رصدگاہ میں بیٹھ کر مریخ کا معاینہ کیا، اس کو مریخ کے قطب جنوبی کے نزدیک ایک سیاہ نقطہ نظر آیا، جو اصل میں اتنا بڑا ہوگا، جتنا کہ موجودہ ممالک متحدہ امریکہ ہے، یہ سیاہ نقطہ اس سے پہلے کبھی نہیں دکھائی دیا تھا، اس سے ڈاکٹر سلیفر نے یہ قیاس کیا ہے کہ شاید یہاں نئے درخت اُگ آئے ہیں،

"ح"





# ادبیات

## "فکرِ ہرکس"

از

حکیم الشعراء امجد حیدرآبادی

| | |
|---|---|
| دن رات تجسس ہے یہ آخر کس کا؟ | جس کے پیاسے ہیں ہم وہ دریا ہے کہاں؟ |
| مدت سے خدا خدا کہا کرتے ہیں | آخر اس اسم کا مسمّٰی ہے کہاں؟ |

یہ لاینحل سوال، کس سے پوچھیں

کیسا ہے وہ ذوالجلال، کس سے پوچھیں

مولوی سے خطاب

| | |
|---|---|
| ہاں مولوی صاحب آپ تو عالم ہیں | کچھ اس کا پتہ آپ بتا سکتے ہیں؟ |
| فرمایا کہ ہے عرش بریں اُسکا مقام | ہم بندے کہاں عرش تک جا سکتے ہیں |

کیوں راہِ طلب میں خود کو گمراہ کرو

بیٹھے ہوئے گھر میں اللہ اللہ کرو

فلسفی سے خطاب

| | |
|---|---|
| ہاں فلسفی صاحب آپ کیا کہتے ہیں | کیا ہم بندوں کا کوئی مولا ہی نہیں |
| کہنے لگے "کیا خدا خدا کہتے ہو" | یہ اسم وہ ہے، جس کا مسمّٰی ہی نہیں |

دنیا میں کوئی خدا سے آگاہ نہیں

یہ اپنی ہی من گھڑت ہے، اللہ نہیں

(ماہرِ سائنس سے خطاب)

پھر ماہرِ سائنس سے یہ ہم نے پوچھا    اس بارے میں کہیئے آپ کیا کہتے ہیں

فرمایا، گذشتہ سے تو لاعلم ہیں، ہم    اس وقت تو "برق" کو خدا کہتے ہیں

بجلی کی تجلیوں کا سب جلوہ ہے

موسیٰ نے اسی کو طور پر دیکھا ہے

(صوفی سے خطاب)

صوفی صاحب! ذرا مراقب ہو کر    کچھ آپ اپنی زبان سے فرمایئے گا

کہتے ہیں کسے خدا؟ تو ارشاد ہوا    وہ ساتھ ہے آپ کے جہاں جایئے گا

مظہر ہیں اُسی کے سب، یہ سافل عالی

خود اپنا وجود اُس سے کب ہی خالی

(امجد سے خطاب)

امجد صاحب! کچھ آپ ارشاد کریں    ہم بھی تو سُنیں کہ آپ کیا کہتے ہیں

فرمایا کہ "یُومِنُونَ بِالْغَیبِ" کے تحت    ہم 'طاقتِ غیبی' کو خدا کہتے ہیں،

وہ طاقتِ غیبی، جو محیط الکل ہے

ثابت کرتی ہے جس کا ہونا، ہر شے

جس کے آگے کسی کی چلتی ہی نہیں،

جو اس کی مشیت ہو وہ ٹلتی ہی نہیں

(شاعر سے خطاب)

شاعر صاحب! خدا کو تم کیا سمجھے    شاعر بھی تو دُور کی خبر لاتے ہیں

کچھ وزن میں گنگنا کے یوں فرمایا    ہم اپنے خیال میں اسے پاتے ہیں

دنیا والے 'خیال' کہتے ہیں اُسے

ہم، جلوۂ ذوالجلال کہتے ہیں اُسے



(راوی)

کوئی نہ ملا، اس سے ملانے والا    دیکھا نہ گیا کوئی دکھانے والا

اس دَور میں ایک بھی کو ملبس نہ ہوا    امریکہ کا پتہ چلانے والا

ہم موردِ الطافِ کرم کس کے ہیں    یا خوگرِ صد جور و ستم کس کے ہیں

ہر چیز جہاں میں ہے اِس کی اُسکی    اے کاش کوئی کہدے کہ ہم کس کے ہیں

---

سمجھایا ہر اک نے اپنے اپنے ڈھب سے    لیکن ہم کو تو کوئی رستہ نہ ملا

پہونچے ہم اسی فکر میں اک دوست کے گھر    واں کھیل رہا تھا اُن کا کم سن بچّہ

پھولے ہوئے گال، رُخ پر بکھرے ہوئے بال

اک چاند کا ٹکڑا، ماہِ تاباں کی مثال

ہم نے اُسے گود میں اُٹھا کر پُوچھا    معصوم فرشتے! کچھ تمھیں سمجھاؤ،

بولو، کہ خدا کہاں ہے، اور کیا ہے؟    ہنسکر، بولا کہ آؤ، گھر میں آؤ،

جس کو تم پوچھتے ہو، وہ تو یاں ہے

کیا تم کو بتا ہی دوں؟ "وہ میری ماں ہے"

---

تم بھی یون ہی تمام رحمت ہو جاؤ    دنیا کے لئے موجبِ راحت ہو جاؤ

بن سکتے ہو تم خود بھی خدا، گر چاہو    بس کچھ نہیں بندۂ محبت ہو جاؤ

---

رب اپنے ہر اک بندے کے ہمراہ ہوا    اس واسطے انتظام، دل خواہ ہوا

ہے رحم و کرم ہی سے خدائی کا رواج    اللہ بھی محبت ہی سے اللہ ہوا

# باب التقریظ والانتقاد

## تفسیر حسن بیان

آج کل سب سے بڑا آسان کام قرآن کی تفسیر لکھنا ہے، جنکو عربی میں ذرا بھی سدبدھ نہیں، وہ بھی اپنے کو خاکساری سے اس کا اہل جانتے ہیں، اردو کے نئے مفسّروں میں اسکی کئی مثالیں سامنے ہیں، لیکن ابھی حال میں "حُسن بیان" کے نام سے کسی غلام حسن نیازی پشاوری کی تفسیر شائع ہوئی ہے اور جرأت یہ ہے کہ وہ لوگوں کے پاس ریویو کی غرض سے بھیجی گئی ہے،

مصنف نے مقدمہ میں یہ لکھا ہے کہ چونکہ خواجہ کمال الدین صاحب عربی میں "کم پایہ" تھے، اسلئے "غلطی" سے بچنے کے لئے ان کو "مدد" کی ضرورت ہوتی تھی، جو "عربی زبان میں اون سے زیادہ ماہر ہو" یہ زیادہ "ماہر" بزرگ یہی غلام حسن صاحب نیازی ہیں، سو ان نیازی صاحب کی عربی مہارت کا یہ حال ہے کہ انھوں نے اپنی قابلیت کے اظہار کیلئے شروع ہی میں عربی کے دو حرف لکھے ہیں، اور دونوں غلط! ٹائٹل پر لکھتے ہیں "حسن بیان من غلام حسن نیازی" حالانکہ عربی کا کوئی طالب علم بھی جانتا ہے کہ یہ موقع مِن کا نہیں لِ کا ہے،

مقدمہ کے پہلے صفحہ میں خواجہ صاحب کیلئے دعا کی ہے "اللّٰھم اغفر لہٗ" حالانکہ عربی داں تو عربی داں عام مسلمان بھی جانتا ہے کہ غفر کا صلہ لام ہے، اللّٰھم اغفر لہ، نہ کہ اللّٰھم اغفر لہٗ،



اب فرمائیے کہ عربی میں جن کا یہ پایہ ہو، ان کی تفسیر کیسی ہوگی، اور ان "کم پایہ" بزرگ کے بھروسہ اور سہارے پر جو قرآن پاک کا کام کیا گیا ہو، وہ کس بھروسہ کے لائق ہے،

قرآن پاک کی تفسیر سے زیادہ ترجمہ "دلچسپ" ہے، اب تک تو یہ کیا جاتا تھا، کہ قرآن پاک کا ٹھیٹ ترجمہ تو ٹھیک کیا جاتا تھا، البتہ اسکی تفسیر میں تحریفیں کیجاتی تھیں، ان نئے مفسر نے کہا کہ یہ بھی ایک طولِ عمل ہے، یہ کیوں نہ کیا جائے، کہ ترجمہ ہی ایسا کیا جائے جس میں تفسیر میں زیادہ کاوش نہ کرنا پڑے، یعنی تحریف ترجمہ ہی میں کی جائے، چنانچہ شروع سے آخر تک یہی کیا ہے، شروع ہی کی ایک آیت کا ترجمہ سنیے،

ذٰلک الکتاب لاریب فیہ — یہ کتاب ہی جس میں بے شک ہدایت

ھُدی للمتقین، — ہے پرہیزگاروں کے لئے،

اس ترجمہ میں جس "قرآن پاک کے کس لفظ کا ترجمہ ہے، اگر آیت پاک کا یہ مطلب ہوتا جو اس ترجمہ میں بتایا گیا ہے تو اس آیت کی عربی یوں ہوتی، لاریب فی انہ ھدی للمتقین یا یوں ہو سکتی لاریب انہٗ ھدی للمتقین، یہ غلطی بعض بے معنی اعتراضوں سے بچنے کے لئے سید احمد خان مرحوم نے کی ہے، اور اس مفسر جدید نے اسکی تقلید کی ہے،

پوری تفسیر ۶۵۶ صفحوں کی ایک جلد میں ہے، اوپر قرآن مع ترجمہ ہے، نیچے تفسیری حاشیے ہیں، قادیانی حضرات بھی شاید اتنی "کم پایہ" تالیف کو اپنے دارالکتب میں رکھ کر خوش نہ ہوں گے،

تاریخ سے دلچسپی رکھنے والوں کے لئے اس میں تاریخی دلچسپی بھی کم نہیں، فتنۂ تاتار کے حال میں لکھا ہے (صفحہ ۳۹۵) کہ "خوارزم کے سلطان الپ ارسلان نے" حالانکہ خوارزم کو الپ ارسلان نے نہیں سلطان قطب الدین محمد نے" (گزیدہ صفحہ ۴۹۶) اور جو قصہ لکھا ہے وہ بھی بے ثبوت ہے،

"س"

# فہارس لسان العرب

لسان العرب ابن منظور اندلسی المتوفی ۷۱۱ھ عربی زبان کی ایک نہایت مستند اور ضخیم تالیف ہے، جو ۲۰ جلدوں میں مصر سے شائع ہوئی ہے، اس کتاب میں لغات کے ثبوت او تشریح میں عربی کے سیکڑوں شاعروں کے نام اور ان کے ہزاروں شعر درج ہیں، ان میں سے بہت سے شاعر تو ایسے ہیں جن کے نام وکلام کو زمانہ کے بے رحم ہاتھوں نے مٹا دیا ہے، بہت سے اشعار ایسے ہیں جن کے لغات کے معنی نامعلوم، اور ان کے مطالب تحقیق وسماع کے محتاج ہیں، ابن منظور نے ان کے لغات کو حل، اور ان کے مطالب کی تشریح کی ہے، مگر چونکہ یہ اشعار کتاب کے ہزاروں صفحوں میں بکھرے ہوئے ہیں، اسلئے ان شاعروں کے کلام اور ان کے مطالب کے ذخیرہ کو آسانی سے کوئی پا نہیں سکتا، اغانی کا بھی یہی حال تھا، مگر یورپ کے ایک فاضل نے اس کی ایک ایسی فہرست بنادی کہ اغانی کے فائدہ کی مقدار خدا جانے کتنی بڑھ گئی،

خوشی کی بات ہے کہ لسان العرب کی یہ خدمت ایک ہندی نژاد کی قسمت میں آئی، مولوی عبد القیوم صاحب ایم اے، ریسرچ اسٹوڈنٹ پنجاب یونیورسٹی نے اس کام کو بڑی محنت سے انجام دیا ہے، انھوں نے پہلے تو یہ کیا ہے کہ لسان العرب میں جتنے شاعروں کے نام جہاں جہاں آئے ہیں، ان کو یکجا کیا ہے اور پھر ان کو حروف تہجی پر ترتیب دیا ہے، اور ہر جلد کے جس جس صفحہ میں وہ نام آئے ہیں، ان کا حوالہ دیا ہے، اس طرح آپ نہایت آسانی سے یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ کس شاعر کا نام کہاں کہاں آیا ہے، اور اس کے اشعار اس کتاب میں کہاں کہاں ہیں،

اسکی دوسری جلد میں اشعار کی فہرست ہوگی، کہ کون شعر اس میں کہاں ہے، یہ کام جتنی



محنت اور ہمت اور دیدہ ریزی کا ہے اس کا اندازہ اہل علم ہی کر سکتے ہیں، مولف نے اپنی اس محنت سے خدا جانے کتنے عالموں اور طالب علموں کو تلاش کی محنت اور زحمت سے بچا دیا ہے،

"س"

# اسلامی سکّوں کا مجموعہ

## ڈھاکہ میں

مولنا حکیم حبیب الرحمن صاحب (ڈھاکہ) ان اہل علم میں ہیں جن کی عمر کا بڑا حصہ علم وفن کی خدمت میں گذرا ہے، موصوف کو اسلامی تاریخ اور خصوصاً اسلامی بنگال کی تاریخ سے بڑی دلچسپی ہے، جس کا ثبوت اونکے محققانہ مضامین سے ملتا رہتا ہے،

آج کل تاریخی تحقیقات اور خصوصاً بادشاہون کے سال وسنہ کی تحقیق کے لئے ان کے پرانے سکے بڑی اہمیت رکھتے ہیں، کیونکہ یہ معدنی اوراق درحقیقت ان کی معاصر تاریخیں ہیں، بنگال ایشیاٹک سوسائٹی کے سبب سے ان سکّوں کے جمع کرنے کا شوق بنگال کے بعض اہل علم میں بھی پیدا ہوا، انہی میں ہمارے دوست مولنا حکیم حبیب الرحمن صاحب بھی ہیں،

موصوف کے پاس سکوں کا نادر مجموعہ جمع ہوگیا تھا، کئی سال ہوئے کہ ان کو خیال ہوا کہ یہ کسی پبلک مقام پر رکھے جائیں، اور اس کے لئے انھوں نے دار المصنفین کے غریب خانہ کو چنا تھا، مگر کہاں نقرئی وطلائی سکے، اور کہاں دار المصنفین کا غریب خانہ! بہرحال وطن کی محبت غالب آئی اور انھون نے اس ذخیرہ کو ڈھاکہ میوزیم کے سپرد کر دیا، ڈھاکہ میوزیم کے ناظر (کیوریٹر) ڈاکٹر ان، بی، بھٹاسالی ایم اے نے ان سکون کی فہرست (کیٹلاگ) اپنی تحقیقات کے ساتھ انگریزی میں شائع کی ہے[1]،

[1] قیمت ۶/، ڈھاکہ میوزیم،

یہ کل سکے تعداد میں ۲۱۱ ہیں، ان میں تین سکے ہندو عہد کے ہیں، ایک کشمیر کا، اور دوسرا ہندو کے شاہیہ خاندان کا جو افغانستان اور ہندوستان کی سرحد پر تھا، اور جس کا خاتمہ سلطان محمود نے کیا، اور تیسرا قنوج کے گھروار خاندان کا ہے، باقی سب اسلامی سکے ہیں،

ان اسلامی سکوں میں سب سے پرانا خلیفہ عبد الملک اموی کا ہے، جسکے زمانہ میں سب سے پہلے اسلامی سکے ڈھالے گئے، یہ سکہ سنہ [illegible] کا ہے، جس میں ایک طرف کلمۂ توحید اور سنہ اور دوسری طرف سورۂ اخلاص اور قرآن پاک کی ایک اور آیت ہے،

سکوں کی سب سے بڑی تعداد شیر شاہ کی ہے، اس بادشاہ کے ۹۵ سکے ہیں جن میں سب سے نادر سنہ ۹۴۵ھ کا سکہ ہے، اس کے بعد بنگال کے بادشاہوں کے سکوں کی تعداد ہے، دلی، جونپور اور گجرات کے علاوہ ایک سکہ نیپال کا، دوسرا غزنین کا ہے، ایران کے مغل تیموری اور صفوی بادشاہون کے کئی سکے ہیں، کابل کے امیروں کے سکے بھی ہیں،

"س"

---

## نقوش سلیمانی

از

مولانا سید سلیمان ندوی،

یہ ہندوستانی زبان و ادب سے متعلق مولانا کی تقریروں مضامین اور ان مقدموں کا مجموعہ جو انھوں نے بعض ادبی کتابوں پر لکھے، یہ مجموعہ تاریخی اور ادبی دونوں حیثیتوں سے ہماری زبان کا آئینہ ہے، ضخامت :- ۴۰۰ صفحے، قیمت :- عہ

پتے :-

دار المصنفین اعظم گڈھ، و مکتبہ جامعہ ملیہ دہلی، "منیجر"



# مطبوعات جدیدہ

**تذکرۂ وقار**، مرتبہ جناب منشی محمد امین صاحب زبیری، سابق مہتمم تاریخ بھوپال، تقطیع اوسط ضخامت ۳۰۰ صفحے، کاغذ کتابت و طباعت بہتر قیمت مرقوم نہیں، پتہ:- مؤلف سے علی گڈھ سے ملے گی،

سرسید احمد خاں مرحوم کے رفقائے کار میں سے ہر ایک نے اپنی صلاحیت و استعداد کے مطابق، اپنی قوم کی نہایت قیمتی خدمات انجام دیں، اس لحاظ سے ان سب کی زندگی ایک خاص حیثیت رکھتی ہے، لیکن اخلاقی اوصاف کے لحاظ سے نواب وقار الملک مرحوم کا درجہ ان سب میں ممتاز تھا، وہ اخلاق کی بلندی، سیرت کی مضبوطی، سچائی اور دیانت کا نمونہ تھے، منشی محمد امین صاحب زبیری جنھوں نے اس سلسلہ کے مختلف بزرگوں کی مختصر سوانحمریاں لکھی ہیں، نواب وقار الملک کی مفصل سیرت عرصہ ہوا مکمل کر چکے تھے، لیکن اس کی اشاعت کی نوبت نہ آئی تھی کہ مسلم ایجوکیشنل کانفرنس نے "وقار حیات" کے نام سے ایک مبسوط سیرت لکھواکر شائع کی، گو اس کی ترتیب میں بھی منشی محمد امین صاحب زبیری کے مسودہ سے فائدہ اٹھایا گیا تھا، لیکن خود ان کی مرتب کردہ سیرت کی اشاعت کی نوبت اب آئی ہے، یہ سیرت گو "وقار حیات" کے مقابلہ میں مختصر ہے، لیکن صاحب سیرت کی زندگی کا کوئی پہلو چھوٹنے نہیں پایا ہے، ابتدائی حالات، اس دور کے قومی خدمات، حیدر آباد کی ملازمت کے زمانہ کے خدمات اور کارنامے، ریاست کے مختلف شعبوں میں

اصلاح و ترقی، مفید نئے شعبوں کا قیام، ریاست اور رعایا کی خیر خواہی، حیدر آباد کی سیاست کے نشیب و فراز و انقلاب و حوادث، یہاں سے سبکدوشی کے بعد علیگڈہ کالج سے تعلق، اس کی خدمات، کالج کی سیاست کے مختلف دور، اور اس سے متعلق تمام واقعات و حالات، اس کے ساتھ ان میں نواب وقار الملک کی مخلصانہ کوششوں، انکی دیانت و حق پرستی، اور ان کے دوسرے مذہبی تعلیمی اور اصلاحی خدمات اور کارناموں کو تفصیل کے ساتھ پیش کیا گیا ہے، اس زمانہ میں علی گڈہ کالج مسلمانوں کی سیاست کا مرکز تھا، اور اس کا سکرٹیری مسلمانوں کا نمایندہ ہوتا تھا، اس لئے اس دور کی سیاست کے بعض پہلو بھی آگئے ہیں، ان تمام واقعات میں نواب وقار الملک مرحوم کے اخلاق و سیرت کی بلندی، اور دیانت و حق پرستی مشترک ہے، مولف نے واقعات کے جمع کرنے میں بڑی محنت اٹھائی ہے، ان کی کوششوں سے ان کو بعض ایسے حالات بھی حاصل کرنے میں بھی کامیابی ہوئی ہے، جن کا حصول بہت دشوار تھا، گو یہ سیرت نسبۃً مختصر ہے، لیکن صاحب سیرت کی زندگی کے جملہ حالات کو جامعیت کے ساتھ پیش کیا گیا ہے،

**فنِ تفسیر**، مؤلفہ جناب مرزا عزیز فیضانی دارا پوری، تقطیع چھوٹی ضخامت ۲۰۰ صفحے،
کاغذ کتابت و طباعت بہت معمولی قیمت ۱۲ر پتہ شیر بلڈنگ موچی دروازہ لاہور،

آج کل کے خود ساختہ مفسروں نے کلام اللہ کی تفسیر جیسے نازک فرض اور اہم ذمہ داری کو اتنا آسان بنادیا ہے کہ جسے عربی میں ذرا شد بد ہوئی، وہ قرآن کا مجتہد مفسر بن بیٹھا، بلکہ عربی کی بھی ضرورت نہیں پڑتی، اردو ترجمہ کی مدد کافی سمجھی جاتی ہے، اس سہولت اور آزادی نے کلام اللہ میں من مانی تاویلوں کا دروازہ کھول دیا ہے، جس کے نمونے آئے دن نظر آتے رہتے ہیں اس آزادی کو پیش نظر رکھ کر مرزا عزیز فیضانی صاحب نے فن تفسیر کے اصول و شرائط پر یہ کتاب لکھی ہے، اس میں چار باب ہیں، پہلے باب میں دوسرے اہل مذاہب اور ان کی مذہبی کتابوں کے



مقابلہ میں کلام اللہ کی صحت اور اس کی تفسیر و تاویل میں مسلمانوں کا اہتمام اور ان کی احتیاط، اپنی مذہبی کتابوں کی تفسیر سے دوسرے اہل مذاہب کی غفلت اور بے توجہی کے اسباب اور قرآن کی تفسیر میں قرن اول کے مسلمانوں کا شغف و اہتمام دکھایا ہے، دوسرے باب میں زمانہ مابعد خصوصاً موجودہ دور کے مسلمانوں میں قرآن کی تفسیر کی جانب سے بے توجہی کے اسباب و وجوہ اور مذہب سے ان کی غفلت دکھائی گئی ہے، تیسرے باب میں غلط تاویل و تفسیر کے اسباب بتائے ہیں، چوتھے باب میں علمی حیثیت سے تفسیر کے اصول و شرائط بیان کئے ہیں، مرزا صاحب نے جو کچھ لکھا ہے، وہ اخلاص، حسن نیت اور خدمتِ دین کے جذبہ سے لکھا ہے، اور اپنے مقدور بھر موضوع کے مختلف پہلوؤں سے بحث کی ہے، لیکن علمی حیثیت سے اس کتاب کے مباحث کی وہ نوعیت نہیں ہے، جو اس کے لئے درکار تھی، پہلے تین باب اصل مقصد کی تمہید ہیں، چوتھا باب موضوع سے متعلق ہے، اس میں شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کی فوز الکبیر اور سیوطیؒ کی اتقان سے تفسیر کے کچھ اصول و شرائط دیدیے گئے ہیں، انھیں وضاحت کے ساتھ جدید مذاق کے مطابق مدلل علمی طریقہ سے پیش کرنا چاہیے تھا، اس کتاب کی علمی حیثیت پر خدمتِ دین کا جذبہ غالب ہے، اس لئے تحریر میں وہ سنجیدگی و متانت نہیں ہے، جو اس موضوع کے لئے ضروری تھی، تحریر کی متانت سے استدلال زیادہ قوی اور موثر ہو جاتا ہے، بہر حال مرزا صاحب کا دینی جذبہ قابل قدر ہے، اور یہ کتاب فائدہ سے خالی نہیں،

**ہندوستان کی صنعت و تجارت** | مرتبہ جناب مولانا منت اللہ صاحب رحمانی ایم اے، اے
تقطیع چھوٹی ضخامت ۲۱۳ صفحے کاغذ کتابت و طباعت
بہتر قیمت مرقوم نہیں، پتہ مکتبہ سلفیہ مونگیر بہار،

اردو میں ہندوستان کی قدیم صنعت و حرفت و تجارت پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے ہندوستانیوں

کے نقطۂ نظر سے ایسٹ انڈیا کمپنی کے دور کی جتنی کتابیں لکھی گئی ہیں، ان میں سے کم کتابیں
اس سے خالی ہوں گی، متفرق مضامین میں بھی یہ معلومات ملتے ہیں، مؤلف نے ان متفرق معلومات
کو اس کتاب میں یکجا کر دیا ہے، شروع میں انگریزوں کی آمد سے پہلے ہندوستان کی صنعت
حرفت اور دوسرے ملکوں میں اسکی مقبولیت و تجارت کے حالات ہیں، اس کے بعد ہندوستان
کے حصول کے لئے یورپ کی مختلف طاقتوں کی کوششوں اور انگریزوں کی کامیابی کا
ذکر ہے، پھر ایسٹ انڈیا کمپنی کے قیام کی تاریخ، اور اس کے دور میں ہندوستان کی صنعت و
حرفت کی تباہی کے حالات ہیں، اور اس وقت سے لیکر اس زمانہ تک جن جن طریقوں سے
اس کو تباہ کرکے انگریزی مصنوعات اور اس کی تجارت کو فروغ دیا گیا، اس کی تفصیل ہے،
کمپنی کے زمانہ سے لیکر اس وقت تک مختلف دوروں کی ہندوستان کی درآمد و برآمد کے
اعداد و شمار دیدیے ہیں، جس سے ہندوستان کے صنعتی زوال، و یہاں بیرونی ممالک کے تجارتی فروغ
کا پورا اندازہ ہو جاتا ہے،

**انمول کہانیاں** از جناب شوکت عثمانی صاحب تقطیع چھوٹی ضخامت ۱۳۱ صفحے،
کاغذ کتابت و طباعت معمولی قیمت ۱۲ر پتہ بھارت پبلشنگ ہاؤس آگرہ،

یہ کتاب مؤلف کے بارہ انقلابی افسانوں کا مجموعہ ہے، جو بیشتر طبعزاد اور بعض ترجمہ ہیں
ان میں نوجوانوں، مزدوروں اور کسانوں کو ابھارنے کے لئے انقلاب کی مختلف شکلوں اور اس
راہ کے پیش آنیوالے واقعات و حالات کو افسانوں کی شکل میں پیش کیا گیا ہے، مصنف کا مخاطب
زیادہ تر نیچا طبقہ ہے، اس لئے شاید عمداً اس کی زبان پست رکھی گئی ہے، کیونکہ کوئی پڑھا
لکھا شخص بغیر عمداً بگاڑے ہوئے ایسی خراب زبان نہیں لکھ سکتا، لیکن یہ کوشش نہ صرف
بے نتیجہ بلکہ زبان کے لئے مضر ہے، ہندوستان کے کسانوں اور مزدوروں میں اس کے



خریدنے اور پڑھنے کی صلاحیت نہیں، اس لئے مصنف کا مقصد تو پورا نہ ہوگا، البتہ زبان
مسخ ہوگی،

**مصنفین اردو** مرتبہ جناب زوار حسین صاحب تقطیع چھوٹی ضخامت ۲۳۲
صفحے، کاغذ کتابت و طباعت معمولی قیمت: ۲ر پتہ: حالی پبلشنگ ہاؤس کتاب گھر دہلی

سید زوار حسین صاحب نے اردو کتابوں کی یہ نئی وضع کی دلچسپ فہرست مرتب کی ہے،
اس کی ترتیب فن وار ہے، تصانیف کے ساتھ مصنفین کے مختصر حالات اور جہاں تک مل
سکے ہیں، ان کے فوٹو بھی دیدیے ہیں، چنانچہ اس فہرست میں ۱۳۸ مصنفین و شعراء کے حالات
اور ۱۰۳ کے فوٹو ہیں، گو اس میں اکثر بڑے مصنفین و شعراء کے حالات آگئے ہیں، لیکن بہتوں
کے حالات رہ بھی گئے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ نقش اوّل اور اپنی قسم کی پہلی کوشش ہے، امید ہے
کہ دوسرا اڈیشن اس سے زیادہ جامع اور مکمل ہوگا، میرے نام کے ساتھ ایم اے غلط لکھ
گیا ہے، ایسے "غنیمت" موقعوں پر بعض مصنفین کو اپنے خود ساختہ کمالات کے اشتہار کا اچھا موقع
ملتا ہے جس کے بعض نمونے اس کتاب میں بھی نظر آتے ہیں، مؤلف کی یہ ستم ظریفی قابل داد ہو کہ ایسے مصنفین
کے تذکرہ کے نیچے انکے شکریہ کے طور پر ان کے خود نوشت قلم کا حوالہ بھی دے دیا ہے، ایک صاحب
نے اپنے کو دار العلوم ندوہ اور مولینا فاروق چریا کوٹی کا تکمیل یافتہ لکھا ہے جو صحت سے
قطعاً خالی ہے،

**سُریلی بانسری**، از جناب سید انور حسین صاحب آرزو لکھنوی، تقطیع
چھوٹی، ضخامت ۲۰۰ صفحے، کاغذ، کتابت، و طباعت، بہتر، قیمت مجلد:- عہ
پتہ:- انڈین بک ڈپو لکھنؤ،

جناب آرزو لکھنوی اس دور کے ممتاز شاعر ہیں، زبان کی سادگی اور صفائی ان کے

کلام کی خصوصیت ہے، لیکن اب ان کو یہ دھن سمائی ہے کہ ان کے کلام میں عربی اور فارسی کا کوئی ایسا لفظ بھی نہ آنے پائے جو روزانہ کی زبان میں منجھ کر اردو میں کھپ گیا ہو، سریلی بانسری اسی قسم کی شاعری کا نمونہ ہے، یہ خاصا ضخیم دیوان ہے، سو سوا سو غزلیں قطعات اور رباعیاں ہیں، لیکن ان میں شاعر کے تخلص آرزو کے سوا عربی اور فارسی کا کوئی معمولی لفظ بھی نہیں آنے پایا ہے، اس سے جناب آرزو کی قدرتِ زبان کا تو ضرور اندازہ ہوتا ہے، لیکن شاعری کا رنگ اتنا پھیکا پڑ گیا ہے، کہ اسے مشکل سے شاعری کہا جا سکتا ہے، اس قسم کی کوشش ایسی ہی لایعنی ہے، جیسے بے نقطوں کی تحریر لکھنے یا اور اس قسم کی کسی صنعت کی کوشش، ایسی کوششوں سے لکھنے والے کی اُپج اور کسی حد تک قدرتِ زبان کا تو اندازہ ہوتا ہے، لیکن وہ چیز اپنی جنس سے نکل جاتی ہے، جناب آرزو نے جو التزام اور پابندی اپنی شاعری میں رکھی ہے، اس سے خیال تو کسی نہ کسی طرح ٹوٹے پھوٹے الفاظ میں ضرور ادا ہو جائے گا، لیکن اس میں کوئی ندرت و لطافت نہیں ہو سکتی، کہ جہاں زبان کا جامہ اتنا تنگ ہو، وہاں تخیل کی گنجایش کہاں نکل سکتی ہے، اصولی حیثیت سے خیالات اصل ہیں، اور زبان ان کا جامہ، یعنی خیالات کے مطابق الفاظ لائے جاتے ہیں، لیکن ایسی کوششوں میں یہ اصول الٹ جاتا ہے، الفاظ اصل بن جاتے ہیں، اور خیالات ان کے تابع، پھر اتنے محدود دائرہ میں خیالات کی بلند پروازی کی گنجایش کہاں نکل سکتی ہے، زبان کو سادہ اور آسان بنانے کی کوشش اردو کے ہر بہی خواہ کا فرض ہے، کہ آیندہ صرف آسان ہی زبان زندہ رہیگی، لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ عربی و فارسی کے وہ الفاظ بھی نکال دیے جائیں، جو اردو میں جذب ہو کر اپنی اصلیت تک کھو چکے ہیں، بہر حال یہ دیوان جناب آرزو کی شاعری کا نہیں البتہ انکی قدرتِ زبان کا نمونہ ہے "م"

# دار المصنفین کی نئی کتابیں

## تابعینؒ

علم و عمل اور مذہب و اخلاق میں صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے سچے جانشین اور ان کے تربیت یافتہ تابعین کرام رضی اللہ عنہم تھے اور صحابۂ کرام کے بعد ان ہی کی زندگی مسلمانوں کے لئے نمونۂ عمل ہو، اس لئے سیر الصحابہ کی تکمیل کے بعد دار المصنفین نے اس مقدس گروہ کے حالات کا یہ تازہ مرقع مرتب کیا ہے، اس میں حضرت عمرؒ بن عبد العزیز، حضرت حسنؒ بصری، حضرت اویسؒ قرنی، حضرت امام زین العابدینؒ، حضرت امام باقرؒ، حضرت امام جعفرؒ صادق، حضرت محمد بن حنفیہؒ، حضرت سعید بن مسیبؒ، حضرت سعید بن جبیرؒ، حضرت محمد بن سیرینؒ، حضرت ابن شہاب زہریؒ، امام ربیعہ رائیؒ، امام مکحولؒ شامی، قاضی شریحؒ وغیرہ چھیانوے ۹۶ اکابر تابعینؒ کے سوانح ان کے علمی، مذہبی، اخلاقی اور عملی مجاہدات اور کارناموں کی تفصیل ہے، مرتبہ شاہ معین الدین احمد ندوی، ضخامت ۵۶۰ صفحے، قیمت: للعہ

## مختصر تاریخ ہند

ہمارے اسکولوں میں جو تاریخیں پڑھائی جاتی ہیں ان کا لب و لہجہ دلآزاری اور تعصب سے خالی نہیں ہوتا، اور اس وجہ سے ہندوستان کی مختلف قوموں میں تعصب اور بغض و عناد پیدا ہو جاتا ہے، مولانا ابو ظفر صاحب ندوی نے یہ تاریخ مدرسوں اور طالب علموں کیلئے اس غرض سے لکھی ہے کہ اس کا طرز بیان قومی جذبات سے متاثر نہ ہو اور ہندو اور مسلمان فرمانرواؤں نے ہندوستان کے بنانے میں جو کام کئے ہیں وہ طالب علموں کو بلا تفریق مذہب و ملت معلوم ہو جائیں، ضخامت ۲۰۰ صفحے، قیمت: عہ